

Digitized by the Internet Archive  
in 2024











GN  
1  
A75



1127-3  
Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d' Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Verlag

Band XXXIV 1939.  
Tom.













*Revue Internationale d'Ethnologie  
et de Linguistique*

# ANTHROPOS

Ephemeris Internationalis Ethnologica et Linguistica

Rivista Internazionale  
d'Etnologia e di Linguistica



Revista Internacional  
de Etnología y de Lingüística

International Review of Ethnology and Linguistics.

Internationale Zeitschrift für  
Völker- und Sprachenkunde.

Fundator P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Herausgegeben vom Anthropos-Verlag

unter Mitarbeit der

P. P. Th. Bröring, Matthias Eder, Josef Henninger, Georg  
Höltker, Wilhelm Koppers, Rudolf Rahmann, Paul Schebesta,  
Michael Schulien und Bernhard Vroklage, S. V. D.

Schriftwalter: P. Wilhelm Schmidt, S. V. D.



Band XXXIV  1939.  
Tom.

Mit 19 Tafeln  
42 Textillustrationen  
5 Karten

Avec 19 planches  
42 gravures de texte  
5 cartes

Reprinted with the permission of the Anthropos-Institut

JOHNSON REPRINT CORPORATION  
111 Fifth Avenue, New York, N.Y. 10003

JOHNSON REPRINT COMPANY LIMITED  
Berkeley Square House, London, W. 1

First reprinting, 1965, Johnson Reprint Corporation

Printed in West Germany

Druck: Anton Hain KG, Meisenheim (Glan)

# INDEX.

## Index Auctorum.

	Pag.
<i>Aufinger P. Albert, S. V. D.</i> : Wetterzauber auf den Yabob-Inseln in Neuguinea (ill.) .....	277—291
<i>Bellon Prof. Dr. K. L.</i> : Autour du problème de la mentalité primitive .....	118—129
<i>Gerstner P. Andreas, S. V. D.</i> : Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas (ill.) .....	246—266
<i>Gifford E. W.</i> : The Coast Yuki (ill.) .....	292—375
<i>Kauffmann Dr. H. E.</i> : Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam-Naga (Lophomi), Assam (ill.) .....	207—245
<i>Konrad P. Paul, S. V. D.</i> : Zur Ethnographie der Bhils (ill.) .....	23—117
<i>Prakasar Rev. S. Gnana, O. M. I.</i> : Some Laws of Dravidian Etymology ....	4—22
<i>Schmidt P. W., S. V. D.</i> : In Memoriam Papst Pius XI. ....	1—3
<i>Schmidt P. W., S. V. D.</i> : P. Adrien - G. Morice, O. M. I. † .....	376—379
<i>Schumacher Dr. Peter, M. A.</i> : Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda (ill.) ..	130—206
<i>Trubetzkoy Univ.-Prof. Dr. N.</i> : Zur Phonetik der Hottentotensprache .....	267—276

## Index Rerum.

### Generalia et Europa.

	Pag.
<i>Bellon Prof. Dr. K. L.</i> : Autour du problème de la mentalité primitive .....	118—129
<i>Schmidt P. W., S. V. D.</i> : In Memoriam Papst Pius XI. ....	1—3

### Asia.

<i>Kauffmann Dr. H. E.</i> : Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam-Naga (Lophomi), Assam (ill.) .....	207—245
<i>Konrad P. Paul, S. V. D.</i> : Zur Ethnographie der Bhils (ill.) .....	23—117
<i>Prakasar Rev. S. Gnana, O. M. I.</i> : Some Laws of Dravidian Etymology ....	4—22

### Africa.

<i>Schumacher Dr. Peter, M. A.</i> : Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda (ill.) ..	130—206
<i>Trubetzkoy Univ.-Prof. Dr. N.</i> : Zur Phonetik der Hottentotensprache .....	267—276

### America.

<i>Gifford E. W.</i> : The Coast Yuki (ill.) .....	292—375
<i>Schmidt P. W., S. V. D.</i> : P. Adrien - G. Morice, O. M. I. † .....	376—379

### Oceania.

<i>Aufinger P. Albert, S. V. D.</i> : Wetterzauber auf den Yabob-Inseln in Neuguinea (ill.) .....	277—291
<i>Gerstner P. Andreas, S. V. D.</i> : Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas (ill.) ..	246—266



## Analecta et Additamenta.

	Pag.
Zur Verbreitung des Brautpreises bei den arabischen Beduinen ( <i>Josef Henninger</i> )	380
Cross-cousin Marriage in Assam ( <i>J. K. Bose</i> )	389
Eine erklärende Mythe zu den „prähistorischen“ Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas ( <i>Albert Aufinger</i> )	396
Mädchen-Reifefeier bei den östlichen Waugla im Bismarckgebirge Neuguineas (ill.) ( <i>Johann Nilles</i> )	402
Merkwürdige Steinfunde im Dorfe Kaiep an der Nordküste Neuguineas (ill.) ( <i>Johann Gehberger</i> )	406
Neujahrsgebräuche im Kariwa-gun östlich von Kitajo-mura ( <i>Karl Reitz</i> )	410
Jargonized Forms of Language. (A Request to Field-Workers.) ( <i>John E. Reinecke</i> )	412
Preisaufrage der Richard-Avenarius-Stiftung	413
A propos de l'article „La Tribu des Wagogo“ ( <i>La Rédaction</i> )	413

## Index Miscellaneorum.

### Europa und Allgemeines. Pag.

Laufer: Missionar als Forscher ....	414
Pittioni: Urzeitliche Almwirtschaft	414
Danilowicz de: Zu den Ornamentmotiven der Bauernkunst .....	415
Güntert: Neue Zielsetzungen in der Indogermanistik .....	415
Röck: Zur Frage der altgermanischen Zeitrechnung .....	415

### Asien.

Semper: Zum Alter der Induskultur-Siedlung in Mohenjo-Daro ....	416
Feilberg: Eine altentümliche Pflugform .....	416
Fürer-Haimendorf von: Die Hochgottgestalten der Ao- und Konyak-Naga von Assam .....	417
Maglioni: Neolithische Funde in Hoifung .....	417
Jacobi: Eine alte Quelle zur Ethnographie der Beringsmeerküsten	418

### Afrika.

Wölfel: Die Afrikaforschung 1934 bis 1937 .....	418
Boccassino: Zur Religion der Acioli	419

### Europe et Généralités. Pag.

Laufer: Le missionnaire comme explorateur .....	414
Pittioni: Alpage des temps préhistoriques .....	414
Danilowicz de: Ornaments dans l'art rustique .....	415
Güntert: Buts nouveaux de la philologie indogermanique .....	415
Röck: Chronologie des anciens Germains .....	415

### Asie.

Semper: L'âge de l'établissement à civilisation Indus à Mohenjo-Daro .....	416
Feilberg: Une forme antique de charrue .....	416
Fürer-Haimendorf von: Les divinités suprêmes des Ao- et des Konyak-Naga d'Assam .....	417
Maglioni: Trouvailles néolithiques dans Hoifung .....	417
Jacobi: Une vieille source relative à l'ethnographie des côtes de la mer de Bering .....	418

### Afrique.

Wölfel: L'exploration de l'Afrique de 1934 à 1937 .....	418
Boccassino: La religion des Acioli	419

	Pag.
Boccassino: Zur Ethnographie der Dinka .....	419
Narducci: Volksglaube und Volksbrauch in Libyen .....	419
Enking: Aus der Vorgeschichte der Ägyptologie .....	420
Hermann: Literarische Kunstform in Ägypten .....	420
Lindblom: Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm .....	421
Lindblom: Der Lasso in Afrika ....	421
Santesson: Die Babongo-Pygmäen	421
Lindblom: Harpunenpfeile in Afrika	422
Lukas: Aus dem Leben der Kanuri	422
Wagner: Die traditionelle und die moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo .....	422
Lukas: Die Ausbreitung der Bantu-Sprachen .....	423

### Amerika.

Comhaire-Sylvain: Kreolenmärchen von Haiti .....	423
Larsen: Ein Tempel im Monolith ..	424
Turney-High: Die Flathead-Indianer in Montana .....	424
Olson: Die Quinault-Indianer in Washington .....	425
Steward: Archäologische Probleme aus der Umgebung des Großen Salzsees .....	426
Mathiassen: Zur Eskimo-Archäologie von Grönland .....	426
Speck und Eiseley: Familien-Jagdterritorien bei den Algonkin ....	427
Wyman und Kluckhohn: Klassifikation der Navaho-Zeremonien ..	427
Gille: Zur Frage nach den Ur-Algonkin .....	428
Speck: Alte Eigentumsmarken der Siedler Nordamerikas .....	428
Goggin: Alte Keramik auf Florida	429
Preuß † und Mengin: Über die Tolteken und ihre Nachfolger ....	429
Lothrop: Die Südostgrenze der Maya	430
Castellví de: Die Kofán-Sprache ..	430
Palmatary: Keramik der Tapajó-Indianer .....	431
Trimborn: Der Kannibalismus im Caucatal .....	431
Haeckel: Zur Soziologie Südamerikas .....	432

Boccassino: Ethnographie des Dinka	419
Narducci: Croyances et coutumes populaires en Libye .....	419
Enking: Des premiers temps de l'égyptologie .....	420
Hermann: Art littéraire en Egypte	420
Lindblom: Bronzes de Bénin au Musée Ethnographique de l'Etat à Stockholm .....	421
Lindblom: Le lasso en Afrique ....	421
Santesson: Les pygmées Babongo	421
Lindblom: Harpons en Afrique ....	422
Lukas: De la vie des Kanuri .....	422
Wagner: La famille traditionnelle et la famille moderne chez les Bantou-Kavirondo .....	422
Lukas: L'expansion des langues Bantou .....	423

### Amérique.

Comhaire-Sylvain: Contes créoles d'Haïti .....	423
Larsen: Un temple monolithe ....	424
Turney-High: Les Indiens-Flathead de Montana .....	424
Olson: Les Indiens-Quinault de Washington .....	425
Steward: Problèmes archéologiques des alentours du grand lac Salé	426
Mathiassen: Archéologie esquimau du Groenland .....	426
Speck et Eiseley: Chasses familiales chez les Algonquins .....	427
Wyman et Kluckhohn: Classification des cérémonies Navaho .....	427
Gille: Les Algonquins primitifs ....	428
Speck: Vieilles marques de propriété des colons de l'Amérique du Nord	428
Goggin: Vieille céramique en Floride	429
Preuß † et Mengin: Les Toltèques et leurs successeurs .....	429
Lothrop: La frontière sud-est des Mayas .....	430
Castellví de: La langue Kofán ....	430
Palmatary: Céramique des Indiens Tapajó .....	431
Trimborn: Le cannibalisme dans la vallée du Cauca .....	431
Haeckel: Sociologie dans l'Amérique du Sud .....	432

	Pag.		Pag.
<b>Ozeanien.</b>		<b>Océanie.</b>	
Heine-Geldern: Kunststile und Kulturwanderungen in Südostasien und Ozeanien .....	432	Heine-Geldern: Styles d'art et migrations de civilisations dans l'Asie du Sud-Est et dans l'Océanie ..	432
Ein Jubiläum der Altertumskunde in Niederländisch-Indien .....	433	Un jubilé archéologique aux Indes Néerlandaises .....	433
Nevermann: Indonesische Einflüsse auf Neuguinea .....	433	Nevermann: Influences indonésiennes dans la Nouvelle-Guinée ....	433
Cilento: Abnahme der Bevölkerung auf den Inseln westlich von Neuguinea .....	433	Cilento: Diminution de la population dans les îles à l'ouest de la Nouvelle-Guinée .....	433
Peekel: Tubuan-Gesänge von Neupommern .....	434	Peekel: Chants Tubuan dans la Nouvelle-Bretagne .....	434
Bunzendahl: Der Australienforscher Eylmann .....	434	Bunzendahl: L'explorateur de l'Australie Eylmann .....	434
Knoche: Kindfisch-Märchen in Ozeanien .....	434	Knoche: Le conte de l'enfant-poisson en Océanie .....	434
Arndt: Das Höchste Wesen in Lio Vanoverbergh: „Haben“ und „sein“ in der Iloko-Sprache .....	435	Arndt: L'être suprême à Lio .....	435
Dupeyrat: Das Häuptlingswesen bei den Mafulu in Papua .....	436	Vanoverbergh: «Avoir» et «être» dans la langue Iloko .....	435
Williams: Altersklassen in Papua ..	436	Dupeyrat: Les chefs chez les Mafulu en Papua .....	436
Henning: Die Frau und Witwe in Melanesien .....	436	Williams: Classes d'âge en Papua ..	436
Schlaginhaufen: Ein Melanesierschädel mit <i>Parietalia bipartita</i> ..	437	Henning: La femme et la veuve en Mélanésie .....	436
Dellenbach und Lobsiger: Entzifferung der Bambus-Bilderschrift Neu-Caledoniens .....	437	Schlaginhaufen: Un crâne mélanésien avec <i>parietalia bipartita</i> ..	437
Rouffaer: Bilder von den Kleinen Sunda-Inseln .....	438	Dellenbach und Lobsiger: Déchiffrement de l'écriture figurative bambou de la Nouvelle-Calédonie ..	437
Haddon und Hornell: Kanus in Ozeanien .....	438	Rouffaer: Illustrations des petites îles de la Sonde .....	438
Söderström: Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien ..	438	Haddon et Hornell: Canots en Océanie .....	438
Davidson: Zierkunst in Australien ..	439	Söderström: Estropiements des doigts dans l'Océan Pacifique et en Australie .....	438
Elkin: Totemismus in Australien ..	439	Davidson: Ornementation en Australie .....	439
		Elkin: Totémisme en Australie ....	439

## Index bibliographicus.

	Pag.
<i>Andree Julius</i> : Der eiszeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen ( <i>Richard Pittioni</i> ) .....	451
<i>Atlas van Tropisch Nederland</i> ( <i>B. Vroklage</i> ) .....	509
<i>Birket-Smith Kaj and Frederica de Laguna</i> : The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	501
<i>Bonniard F.</i> : La Tunisie du Nord ( <i>Dominik Josef Wölfel</i> ) .....	486
<i>Borda Manuel Lizondo</i> : Tucumán Indígena ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	506
<i>Bornemann Fritz</i> : Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie ( <i>L. Walk</i> ) ..	441



	Pag.
<i>Bühler Johannes</i> : Deutsche Geschichte. Dritter Band ( <i>J. Kraus</i> ) .....	516
<i>Celdâl Melek</i> : <i>İstemeleri</i> . (Türkische Stickereien.) ( <i>Gertrud v. Palotay</i> ) .....	517
<i>Cooper John M.</i> : Notes on the Ethnology of the Ochipwe of Lake of the Woods and Rainy Lake ( <i>Sylvester A. Sieber</i> ) .....	501
<i>Cooper John M.</i> : Snares, Deadfalls and other Traps of the Northern Algonquians and Northern Athapascans ( <i>Biren Bonnerjea</i> ) .....	499
<i>Collum V. C. C.</i> : L'Allée couverte de Tressé ( <i>Richard Pittioni</i> ) .....	460
<i>David-Neel Alexandra</i> : Vom Leiden zur Erlösung ( <i>L. Walk</i> ) .....	471
<i>Detering Alfred</i> : Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit ( <i>Richard Pittioni</i> ) ....	455
<i>Eickstedt Egon Freiherr von</i> : Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit. I. Band: 1.—4. Lieferung ( <i>Robert Rutil</i> ) .....	459
<i>Ekvall Robert B.</i> : Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border ( <i>Eugen Feifel</i> ) .....	474
<i>Elkin A. P.</i> : The Australian Aborigines ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	510
<i>Flannery Regina</i> : An Analysis of Coastal Algonquian Culture ( <i>Biren Bonnerjea</i> ) ..	498
<i>Frazer Sir James George, O. M., F. R. S., F. B. A.</i> : <i>Anthologia Anthropologica</i> ( <i>Dr. Richard Mohr</i> ) .....	492
<i>Frobenius Leo</i> : Schicksalskunde ( <i>L. Walk</i> ) .....	446
<i>Geiger Paul</i> : Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1933 und 1934 ( <i>Georg</i> <i>Höltker</i> ) .....	515
<i>Goichon A.-M.</i> : Lexique de la langue philosophique d' <i>Ibn Sînâ</i> (Avicenne) ( <i>Ernst</i> <i>Bannerth</i> ) .....	462
<i>Goichon A.-M.</i> : Vocabulaires comparés d'Aristote et d' <i>Ibn Sînâ</i> ( <i>Ernst Bannerth</i> ) ..	462
<i>Goichon A.-M.</i> : La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après <i>Ibn Sînâ</i> (Avi- cenne) ( <i>Ernst Bannerth</i> ) .....	462
<i>Granet M.</i> : Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine an- cienne ( <i>W. Eberhard</i> ) .....	474
<i>Grühl Max</i> : Zum Kaisergott von Kaffa ( <i>Josef Henninger</i> ) .....	498
<i>Guis Joseph, M. S. C.</i> : La vie des Papous ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	511
<i>Haaksma R.</i> : Inleiding tot de studie der vervoegde vormen in de Indonesische talen ( <i>P. Adolf Burger</i> ) .....	514
<i>Haushofer Karl</i> , Generalmajor a. D.: Alt-Japan ( <i>M. Eder</i> ) .....	481
<i>Hedin Sven</i> : Fünfzig Jahre Deutschland ( <i>Damian Kreichgauer</i> ) .....	516
<i>Herrmann Ferdinand</i> : Beiträge zur italienischen Volkskunde ( <i>Leopold Schmidt</i> ) ....	461
<i>Hulstaert R. P. G.</i> : Le mariage des Nkundó ( <i>Pierre Schumacher, M. A.</i> ) .....	492
<i>Hulstaert R. P. G.</i> : Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundó ( <i>Pierre Schumacher, M. A.</i> ) .....	492
<i>Hurst H. L.</i> : Papuan Journey ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	512
<i>Jankuhn Herbert</i> : Heithabu, eine germanische Stadt der Frühzeit ( <i>Richard Pittioni</i> )	456
<i>Jungblut, Rev. Father L.</i> : A Short Bhili Grammar of Jhabua State and adjoining territories ( <i>P. H. Wichelmann</i> ) .....	471
<i>Kjersmeier Carl</i> : Centres de style de la sculpture nègre africaine ( <i>Pierre Schu-</i> <i>macher, M. A.</i> ) .....	491
<i>Koya Y.</i> : Rassenkunde der Aino ( <i>Robert Rutil</i> ) .....	482
<i>Kunze R.</i> : Bau und Anordnung der chinesischen Zeichen ( <i>M. Eder</i> ) .....	480
<i>Lagercrantz Sture</i> : Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen ( <i>Peter Schumacher, M. A.</i> ) .....	486
La Sorcellerie dans les pays de Mission. Hekserij in de Missielanden ( <i>L. Walk</i> ) ..	444
<i>Laval Honoré SS. CC.</i> : Mangareva ( <i>A. Burgmann</i> ) .....	513
<i>Laviosa-Zambotti Pia</i> : Le civiltà preistoriche e protostoriche nell'Alto Adige ( <i>Richard Pittioni</i> ) .....	457
<i>Leakey L. S. B.</i> : Steinzeitafrica ( <i>Richard Pittioni</i> ) .....	485
<i>Linné S.</i> : Zapotecan Antiquities and the Paulson Collection in the Ethnographical Museum of Sweden ( <i>Georg Höltker</i> ) .....	503
<i>Littmann Enno</i> : Morgenländische Spruchweisheit ( <i>Ernst Bannerth</i> ) .....	463

	Pag.
<i>Meigs Peveril: The Kiliwa Indians of Lower California (Georg Höltker)</i> .....	509
<i>Meurs H. van: „Hiao“, Chinesische Kinderliebe (Theodor Bröring)</i> .....	486
<i>Meyer J. J.: Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation (Walter Ruben)</i> .....	463
<i>Mond Sir Robert and Myers Oliver H.: Cemeteries of Armant I. (Richard Pittioni)</i> .....	484
<i>Moritz Eduard: Die Deutschen am Kap unter der holländischen Herrschaft 1652—1806 (Damian Kreichgauer)</i> .....	516
<i>Mühlmann Wilhelm E.: Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien (A. Burg- mann)</i> .....	513
<i>Much Rudolf: Die Germania des Tacitus (Alois Closs)</i> .....	447
<i>Nalder L. F.: A Tribal Survey of Mongalla Province (Dr. Richard Mohr)</i> .....	495
<i>Ow, Anton Freiherr von: Hom-Wodan-Faust (L. Walk)</i> .....	443
<i>Papmehl-Rüttenauer Isabella: Das Wort „Heilig“ in der deutschen Dichtersprache (Franz Huber)</i> .....	517
<i>Palmer E. H.: Oriental Mysticism (Ernst Bannerth)</i> .....	463
<i>Palmer Sir Richmond: Sometime Resident of the Bornu Province, Nigeria, The Bornu Sahara and Sudan (Dr. Richard Mohr)</i> .....	494
<i>Passarge Siegfried: Geographische Völkerkunde. Band 5: Asien (Josef Henninger)</i> .....	461
<i>Peschek Christian: Die frühwandalische Kultur in Mittelschlesien (100 vor bis 200 nach Christus) (Richard Pittioni)</i> .....	458
<i>Petersen Carl S.: Stenalter, Bronzealter, Jernalder (Richard Pittioni)</i> .....	457
<i>Petersen Ernst: Der ostelbische Raum als germanisches Kraftfeld im Lichte der Bodenfunde des 6. bis 8. Jahrhunderts (Richard Pittioni)</i> .....	459
<i>Philipps Ray E. Ph. D.: The Bantu in the City (Peter Schumacher, M. A.)</i> .....	489
<i>Reinerth Hans: Das Federseemoor als Siedlungsland des Vorzeitmenschen (Richard Pittioni)</i> .....	453
<i>Reinerth Hans: Das Pfahldorf Sipplingen am Bodensee (Richard Pittioni)</i> .....	453
<i>Roy Sarat Chandra and Roy Ramesh Chandra: The Kharias (Biren Bonnerjea)</i> ..	472
<i>Schelteema Frederik Adama van: Die Kunst unserer Vorzeit (Richard Pittioni)</i> ....	457
<i>Schmidt R. R.: Jungsteinzeitsiedlungen im Federseemoor (Richard Pittioni)</i> .....	456
<i>Schmitt Erich, Dr., und Lou Y., Dr.: Einführung in das moderne Hochchinesisch (Theodor Bröring)</i> .....	479
<i>Schmitz Paul: All-Islam (Otto Haag)</i> .....	515
<i>Schomerus Rudolf: Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Dar- stellung (Alois Closs)</i> .....	448
<i>Schult Friedrich: Frühes plattdeutsches Kabinett (A. Burgmann)</i> .....	517
<i>Schultz Hans A.: Bilder aus der Vor- und Frühzeit der Preußischen Oberlausitz (Richard Pittioni)</i> .....	455
<i>Schulz Walther: Vor- und Frühgeschichte Mitteldeutschlands (Richard Pittioni)</i> ....	453
<i>Tales and Songs of southern Illinois (Leopold Schmidt)</i> .....	508
<i>The Sinkaiek or Southern Okanagon of Washington (Sylvester A. Sieber)</i> .....	501
<i>Vestal A. Paul and Schultes Richard Evans: The Economic Botany of the Kiowa Indians as it relates to the history of the tribe (Georg Höltker)</i> .....	502
<i>Vincent Albert: La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine (Völlmecke)</i> ....	483
<i>Weinert Hans, Dr.: Entstehung der Menschenrassen (Robert Rutil)</i> .....	451
<i>Werder Peter von: Gemeinschaft und Individuum bei den Selk'nam (Peter Schu- macher, M. A.)</i> .....	507
<i>Westermann Diedrich: Afrikaner erzählen ihr Leben (Peter Schumacher, M. A.)</i> ..	489
<i>Williams Joseph J., S. J.: Africa's God. — X. Conclusion (Dr. Richard Mohr)</i> ....	497
<i>Williamson Robert W.: Religion and Social Organisation in Central Polynesia (A. Burgmann)</i> .....	512
<i>Zimmer Heinrich: Indische Sphären (H. C. E. Zacharias)</i> .....	469
<i>Zotz Lothar F.: Die Altsteinzeit in Niederschlesien (Richard Pittioni)</i> .....	454

## Index Illustrationum.

### Asia.

Pag.

- 12 Tafeln mit 45 Abbildungen, 9 Textillustrationen und 2 Kartenskizzen, „Zur Ethnographie der Bhils“ (*P. Paul Konrad, S. V. D.*) 24, 25, 35, 38, 39, 41, 71, 88, 113, 32/33, 48/49, 64/65, 80/81, 96/97, 112/113
- 4 Tafeln mit 13 Abbildungen und 9 Textillustrationen, „Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam-Naga (Lophomi), Assam“ (*Dr. H. E. Kauffmann*) 210, 211, 212, 215, 217, 220, 223, 224/225, 240/241

### Africa.

- 3 Kartenskizzen und 3 Textillustrationen, „Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda“ (*Dr. Peter Schumacher, M. A.*) ..... 139, 140, 141, 183, 185 186

### America.

- 16 Textillustrationen, „The Coast Yuki“ (*E. W. Gifford*) 305, 313, 323, 332, 333, 335, 336, 339, 340, 341, 343, 345, 346 347

### Oceania.

- 2 Tafeln mit 4 Abbildungen, „Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas“ (*P. Andreas Gerstner, S. V. D.*) ..... 256/257
- 1 Textillustration, „Wetterzauber auf den Yabob-Inseln in Neuguinea“ (*P. Albert Aufinger, S. V. D.*) ..... 280
- 1 Tafel mit 4 Abbildungen, „Mädchen-Reifefeier bei den östlichen Waugla im Bismarckgebirge Neuguineas“ (*Johann Nilles*) ..... 404/405
- 4 Textillustrationen, „Merkwürdige Steinfunde im Dorfe Kaiep an der Nordküste Neuguineas“ (*P. Johann Gehberger, S. V. D.*) ..... 408
-





## In Memoriam Papst Pius XI.

In Band XX [1925], S. 718 f., des „Anthropos“ habe ich die folgenden Zeilen geschrieben: „Als ich im Frühjahr 1923 in Angelegenheit der zu errichtenden Vatikanischen Missionsausstellung nach Rom berufen worden war, faßte ich mir den Mut, in einer Audienz bei Papst Pius XI., dem auf den päpstlichen Stuhl gelangten Mann der Wissenschaft, in einigen Worten die hohe wissenschaftliche Bedeutung dieser (der Pygmäen-) Völker und die Dringlichkeit, wissenschaftliche Expeditionen zu ihrer Erforschung auszusenden, darzulegen. Der Papst antwortete damals sofort mit der einfachen Größe, die ihn auszeichnet: ‚Das sind menschliche Dokumente, die nicht verlorengehen dürfen. Wenn Sie mit den Vorbereitungen der Expeditionen fertig sind, so kommen Sie wieder, und wenn die Vorsehung mir dann genügende Mittel zur Verfügung gestellt hat, werde ich helfen.‘ Und wirklich half Seine Heiligkeit im gegebenen Augenblick in so munifizenter Weise, daß es möglich wurde, mit dieser Hilfe — in sparsamer Ausnützung und unter Mithilfe der Ordensobern und der Mitmissionare der ausgesandten Forschermissionare — vier Expeditionen durchzuführen.“

Der edle Mäzen, der, damals in den ersten Jahren seines Pontifikates stehend, unserer Wissenschaft so hochherzige Hilfe angedeihen ließ, ist am 10. Februar d. J. nach reichgesegneter Tätigkeit aus diesem Leben geschieden, betrauert und geehrt, man kann sagen, von der ganzen Welt ohne Unterschied der Religion, Nation und Rasse. Auch unsere Wissenschaft hat alle Ursache, seinen Namen in allen Ehren zu halten, denn was er damals zu ihrem Besten begonnen, hat er seitdem in reichstem Maße fortgeführt.

Nicht nur sind die vier Expeditionen von P. M. VANOVERBERGH, C. I. M. C., P. P. SCHUMACHER (Weiße Väter) und P. P. SCHEBESTA, S. V. D., erfolgreich zu Ende geführt worden, sondern, wie es auch in der ausgesprochenen Absicht des hohen Mäzens lag, sein Beispiel lenkte die Aufmerksamkeit auch anderer Kreise auf die Wichtigkeit der hier vorliegenden Aufgaben hin, so daß es möglich war, die Mittel auch für andere Expeditionen zu finden. So wurde z. B. P. SCHEBESTA in den Stand gesetzt, an die damalige Expedition zu den Semang-Pygmäen später auch noch zwei andere zu den Ituri-Pygmäen in Zentralafrika anzuschließen und in diesen Monaten das große Werk seiner Pygmäen-Forschung durch eine Expedition zu den Negritos der Philippinen und eine zweite Expedition zu den Semang auf Malaya zu krönen.

Auch daß unsere Zeitschrift „Anthropos“ ihre von allen Seiten anerkannte Förderung unserer Wissenschaft in den schweren Nachkriegszeiten

aufrechterhalten konnte, verdankt sie einer namhaften Hilfe, die Pius XI., von den bestehenden Schwierigkeiten durch einen Freund in Kenntnis gesetzt, alsbald zuteil werden ließ, wofür er nie eine andere Forderung stellte, als die er in der wiederholten Anerkennung für die hohen Dienste zum Ausdruck brachte, die sie in strengem Dienste der Wissenschaft der Wissenschaft selbst und der Mission leiste.

Hatte er schon für die Vatikanische Missionsausstellung im Jahre 1925 darauf gehalten, daß sie auch eine eigene ethnologisch-wissenschaftliche Abteilung enthalte, deren Aufstellung und Leitung er dem Unterzeichneten anvertraute, so war es sein eigener persönlicher Wille, daß die exakte wissenschaftliche Grundlage auch festgehalten werde in dem großen Museum, das nach seinem Willen die Dauerfortsetzung der Vatikanischen Ausstellung bilden sollte, und für das er den älteren päpstlichen Palast des Lateran mit Bereitstellung reicher Mittel aus seinem Verfall zu einem würdigen Sitze neu aufrichtete. Unter seiner Zustimmung erhielt das neue Museum seinen Namen nicht nur von der Mission, der es dienen, sondern auch von der Ethnologie, die es fördern sollte, und ist seitdem so auch in weitesten ethnologischen Kreisen als „Pontificio Museo Missionario-Etnologico Lateranense“ bekannt. Auch die besondere Spezialität, die es pflegen solle, die objektive Darstellung der Religionen der Völkerwelt, wurde von ihm dem Museum zugewiesen. Zum wissenschaftlichen Direktor des Museums ernannte er den Unterzeichneten und zu seinem ethnologischen Assistenten dessen Freund und Schüler P. M. SCHULIEN, S. V. D. Als die Huld des Papstes dem ersteren erlaubte, den größten Teil des Jahres außerhalb Roms anderwärts in wissenschaftlicher Tätigkeit zuzubringen, nachdem das Museum im Jahre 1926/27 in harter Arbeit ein erstes Mal aufgestellt war, da war es die unermüdliche Arbeit P. SCHULIEN's, die alle Schwierigkeiten überwand und die weitere Ausgestaltung des Museums allseitig durchführte. Die zahlreichen Kollegen aus allen Teilen der Welt, die das Museum mit ihrem Besuch und ihrer Anerkennung beehrten, die nicht minder zahlreichen und vielseitigen Konsultationsanfragen, die bei der Direktion einlaufen, zeigen zur Genüge, daß das neue Museum unter seinen älteren Schwestern bereits einen ehrenvollen Platz im Dienste unserer Wissenschaft eingenommen hat, zur großen Befriedigung seines hohen Gründers.

Man möge aber auch ermessen, welch tiefgehenden dauernden Einfluß ein solches Museum am Hauptsitz der katholischen Christenheit auszuüben vermag auf die Schätzung der Wissenschaft bei den zahlreichen Missionaren und Missionsbischöfen, die, aus allen Teilen der Welt kommend, das Museum besuchen. Sie wußten sehr wohl, daß sie dem Papst eine sehr große Freude bereiten konnten, wenn sie ihm wertvolle Objekte für das Museum mitbrachten, wie es auch für ihn immer eine besondere Freude war, dem Direktor des Museums bei dessen Audienzen wieder neue Objekte für das Museum zu überweisen.

Mit lebendigem Interesse und werktätiger Beihilfe begleitete Pius XI. auch die durch P. SCHULIEN vorbereitete und im Jahre 1927 durchgeführte Gründung der „Annali Lateranensi“, des Jahrbuches des Museo Missionario-Etnologico, durch welche es sowohl mit den ethnologischen Zeitschriften,

Museen und Instituten als auch mit den Missionaren der ganzen Welt sich in lebendiger Föhlung erhält und seine Wirksamkeit intensiviert und ausbreitet.

Noch in seinen letzten Tagen befaßte sich der hohe Gönner in wohlwollender Fürsorge mit dem Museum, als der Unterzeichnete, durch anderweitige Aufgaben in Anspruch genommen, den Papst erneut um seine Enthebung vom Amt des Direktors bat. Der Bitte diesmal nachgebend, äußerte er noch selbst die Absicht, unter Ernennung des Unterzeichneten zum Ehrendirektor, den verdienstvollen bisherigen ersten Assistenten P. M. SCHULIEN, S. V. D., zum wissenschaftlichen Direktor des Museums zu ernennen. Als sein Hinscheiden ihn an der Ausführung seiner Absicht hinderte, machte sein Nachfolger Papst Pius XII., bereits als Staatssekretär von ihm in diese Sache eingeföhrt, diesen Vorsatz zu seinem eigenen und föhrte die beiden Ernennungen durch, wobei er auch seinerseits das Museum seines huldvollen Wohlwollens versicherte.

So wird das Andenken des großen, edlen Papstes in der Geschichte unserer Wissenschaft als eines ihrer erfolgreichsten Förderer in Ehren fortleben.

P. W. SCHMIDT, S. V. D.





## Some Laws of Dravidian Etymology.

By Rev. S. GNANA PRAKASAR, O. M. I.

In a previous paper contributed to the *Anthropos* (Vol. XXX, pp. 135 et seq.) I dealt with some aspects of the primary words or roots of the Dravidian family of languages, chiefly in regard to Tamil as their best representative. These are the simplest elements of speech, expressing the most elementary notions the mind can conceive. And what are these notions? They consist in the perception of Form, that is to say, in distinguishing mentally the dimensions of a material thing in itself or its being near to, far from, beneath or above other things. Elementary words correspond to this distinction which may be called that of Spatial Relation. Once we grant that all knowledge begins by distinguishing things, it follows that this distinguishing of objects one from another, or according to their qualities in themselves, resolves itself into the act of noting whether a thing is far or near, above or beneath another thing; or again, whether a thing is long or short, straight or crooked, high or low, hard or soft etc. etc. This is what we call Spatial Relation. Spiritual and metaphysical distinctions themselves follow the analogy of material and sensible things. Now, early man could have easily signified to his fellows the distinction of one object from another, or its relative dimensions, by gesticulations, just as we see people doing in a pantomime. We know that gesticulations are demonstrative or pointing-out signs, made by various movements of the limbs, the face &c. But by his superior intelligence, man was able to devise a more perfect medium for pointing out the distinctions in things, than his limbs would have furnished him with. This was articulate voice. He adapted his voice to the marking off of the different aspects of things, and this resulted in the use of the four deictics or demonstrative vowels: *a*, *u*, *i* and *e* for representing Proximity, Remoteness, Depth and Height and the correlated ideas, respectively. The deictics, however, were too vague by themselves, and therefore, other sounds, more emphatic because of their various degrees of obstruction in the organs of speech, were dexterously harnessed. These were the consonants which served to render those vague vowel sounds more definite, thus forming the first words of language. This, in brief, is the theory of Dravidian primary roots.

It will be useful to give here at once a tentative list of all the Dravidian primary roots. Their actual number may not be many more.

*a* = idea of Proximity

*ahk*, to get near, to contract

*aḍ*, to be near

*aṇ*, to be close together

*i* = idea of being Beneath

*ik*, to go down

*iḍ*, to lay down, to place

*iṇ*, to bring down, fall in with

*at*, to approach, to belong to  
*ap*, to adhere  
*am*, to press down, to immerse  
*ay*, to be in the neighbourhood

*al*, to knit together  
*ar*, to approach, to flow down  
*av*, to get near, reach for  
*al̥*, to press, to burn  
*al̥*, to be close  
*ar̥*, to fasten, to diminish  
*an*, to touch, to approach

*im*, to diminish  
*iy*, to go down, to move  
*ir*, to lower, to be, to flow down  
*il*, to slip away, not to be

*il̥*, to go down, to pull down, to insert  
*il̥*, to abate  
*ir̥*, to drop down, lay aside, descend  
*in*, to be brought low

*u* = idea of Remoteness or being  
 Hidden from view

*uk*, to start away, exert  
*uḍ*, to get inside  
*un̥*, to draw in, eat  
*ut*, to give a push, to be at a distance  
*up*, to expand, rise high  
*um*, to emit, to discharge  
*uy*, to escape, to drive away  
*ur*, increase, to shout out  
*ul*, to turn round, to be spent  
*uv*, to expand, to soar high  
*ul̥*, to turn inwards, to plunge in  
*ul̥*, to get inside, to be within, to  
 exist, to be hidden  
*ur̥*, to fit into a hole, to be permanent  
*un̥*, to propel, to enter into oneself

*e* = idea of being Above

*ek*, to go up, throw up  
*eḍ*, to raise, take up  
*en̥*, to pick out, count  
*et*, to rise up

*ey*, to raise up, to shoot  
*er̥*, to send up as flames  
*el̥*, to arise

*er̥*, to throw up  
*en̥*, to raise the voice, speak

I will be seen that the four ideas of Proximity, Remoteness, being Beneath and being Above form the respective themes of the four groups. These ideas vaguely indicated by the deictics *a*, *u*, *i*, and *e*, are made distinct and slightly differentiated by the formatives attached to them.

Once in possession of the elementary words giving names to a number of the most ordinary objects and actions, it was in the nature of human ways not to trouble about creating entirely new words, as occasions arose, for naming other analogous things, but to modify the already existing forms so as to meet the new needs. This was, doubtless, a slow process, following the physiological trend of the people among whom it took place—hence the regularity to be observed in the evolution of derivatives from primitive forms. The principles, deduced from such uniform evolution within the Dravidian family of languages, may be called the Laws of Dravidian etymology. A study of these Laws will put us in possession of the necessary clues to the disentangling and laying bare of the primitive forms, that is to say, the roots of almost the entire vocabulary

of Tamil and its sister dialects. This study will also throw abundant light on the true etymology of the Indo-European languages which will be shewn, in a subsequent paper, to be radically related to an ancient phase of the Dravidian speech.

I shall now proceed to enumerate and explain the principal Laws of Dravidian etymology.

### I. Sense-differentiating Enunciatives or Verbal Determinatives.

Enunciatives are vowels suffixed to consonants for the facility of pronunciation. The Dravidian is quite fond of them. "The chief peculiarity of primitive Dravidian syllabation" says CALDWELL, "is its extreme simplicity and dislike of compound or concurrent consonants; and this peculiarity characterises Tamil, the most early cultivated member of the family, in a more marked degree than any other Dravidian language. In Telugu, Canarese and Malayalam the great majority of Dravidian words, i.e. words which have not been derived from Sanskrit or altered through Sanskrit influences, and in Tamil all words without exception, including even Sanskrit derivatives, are divided into syllables on the following plan: Double or treble consonants at the beginning of syllables, like *str* in 'strength', are altogether inadmissible. At the beginning not only of the first syllable of every word, but also of every succeeding syllable, only one consonant is allowed. If, in the middle of a word of several syllables, one syllable ends with a consonant and the succeeding one commences with another consonant, the concurrent consonants must be euphonically assimilated or else a vowel must be inserted between them. At the conclusion of a word, double and treble consonants, like *gth* in 'strength', are just as inadmissible as at the beginning; and every word must terminate in Telugu and Canarese in a vowel; in Tamil either in a vowel or in a single semivowel, as *l*, or *r*, or in a single nasal as *n* or *m*. Malayalam resembles Tamil in this, but evinces a more decided preference for vowel terminations<sup>1</sup>."

The insertion of a vowel between combination of consonants difficult to pronounce is a phenomenon to be found in the ancient forms of other languages too. Thus, the Greek *hebdomos* stands for *hebdmos*, 'a week'. In some hymns of the Rigveda we find *Indara* for *Indra*, *tarasata* for *tarsata*, etc. It is this tendency which is exemplified in the modern Chinese *Ki-li-sse-tu* for our Christ! That something similar to the syllabation we have in Dravidian was the rule with many original word-forms seems to be a fact capable of being established by a considerable array of examples. At a later stage, intervening vowels began to be suppressed, probably in the hurry of finishing off words, till a strong consonantal harshness was attained as in Sanskrit, German &c. Again, in accordance with the physiological peculiarities of different races, consonants brought together at one time were once more separated by even a different intervening vowel. Thus from the original secondary root *mar*, to disappear, Sanskrit produced a form *mri* which becomes *mṛti* as well as *marāṇa*. The same word is found in Latin as *mors*, 'death'. This fact should be constantly borne

<sup>1</sup> Comp. Gr. of Dravid. lang, pp. 182—184.



in mind when examining the pro-ethnic relation between the Dravidian and Indo-European families of languages.

But this is a digression. We have spoken of enunciatives in general, as vowels originally used for the facility of pronunciation. They may be called euphonic enunciatives. But there is a special class of enunciatives suffixed to verbal roots. These play an important part in differentiating the meaning of words. Dravidian primary words are essentially monosyllabic and are composed, as already pointed out, of a deictic indicating spatial relation in a vague way, and a consonant or formative fixing the sense in particular. Now, formatives which are hard to pronounce without the aid of a vowel have various enunciatives suffixed to them with the result that different shades of the original sense are brought out. To these we may give the name of Sense-differentiating Enunciatives or, better, Verbal Determinatives; for they are always found with verbs. Thus the primary root *il*, composed of the deictic *i*, 'beneath', and the formative *l*, gives *il-u*, 'to drag down', by suffixing the verbal determinative *u*. The same root, with the determinative *i* as *il-i*, yields the sense of 'going down'. So, with the determinative *a*, we have *il-a*, 'to let slip or lose'. With *ai*, there is again the verb *il-ai*, 'to inset, plait'. All these forms preserve the root *il* intact, whilst, by a change of the suffixed determinative, they present slightly different ideas, but always cognate with the original one.

It is not in one or two isolated cases that we have this sense-differentiation in early verbal forms, by the change of determinatives. Almost every root which needs a final enunciative undergoes this change of suffix, in order to yield slightly different senses. To give two more examples taken at random:

Root	Verbal determinative	Resultant form
<i>ul</i> , to get into, turn inwards	<i>u</i>	= <i>ul-u</i> , to turn round, dig up
	<i>i</i>	= <i>ul-i</i> , to wander about
	<i>a</i>	= <i>ul-a</i> , to experience sorrow
	<i>ai</i>	= <i>ul-ai</i> , to wander about
<i>aḍ</i> , to get near	<i>u</i>	= <i>aḍ-u</i> , to approach, join
	<i>i</i>	= <i>aḍ-i</i> , to bring into contact, strike
	<i>a</i>	= <i>aḍ-ar</i> , to be close together
	<i>ai</i>	= <i>aḍ-ai</i> , to close up, reach, press round

*Aḍ-ar* in the latter example has a second formative *r* added to the verbal determinative. This will be explained under the third Law. It may be permitted here to observe that the final enunciatives of verbal roots seem to have become determinatives through their very deictic character. The deictics *u*, *i*, *a* and *ai*, probably a modification of *e*, shewing Remoteness, being Beneath, being Near and being Above respectively, came to denote also motion Away or Within (i. e. hidden from view), motion Downwards, motion Near at hand and motion Upwards. The differentiation of verbal senses seems to have been in accordance with this scheme, originally, at any rate, although it is now difficult to see it clearly in every case. Thus, *aḍ-u*, with the deictic of motion Away, seems to



denote going forward to reach an object; *aḍ-i*, with that of motion Downwards, possibly refers to bringing down an object to meet another; *aḍ-ar*, with the deictic of motion Near at hand, seems to signify 'pressing near an object', while *aḍ-ai* indicates the idea of 'closing up'.

Verbal determinatives are also employed in forming verbs out of nouns. Thus *tēn-i* 'to be sweet' is from *tēn*, 'honey', *murū-val-i*, 'to smile' is from *murū-val*, 'a smile'.

Cases of a similar sort of sense-differentiation, through change of the final enunciate, can also be detected in the Aryan family of languages. In Sanskrit, for instance, the root *mā*, 'to measure', is turned into *mī*, which signifies 'to diminish in quantity', and *mē*, 'to barter', 'exchange'. So *dhā*, 'to fix the mind upon', which becomes *dhī*, 'to think' and *dhyai*, 'to imagine, contemplate'. The working of this Law is not always easily discerned in the Aryan languages, owing to the fact that, in many cases, even the radical vowels of roots have dropped out in the mouths of peoples with a characteristic tendency to expedite pronunciation.

### Law II: Variation of the Formative.

This is a very important Law in Dravidian word-building. It was seen that Dravidian roots consist of a deictic, showing spatial relation in a vague way, and a formative, fixing the sense of the root more definitively. By a change of this original formative into other interchangeable consonants, the sense of a primary word is differentiated, and a cognate secondary word is produced. This we term the Law of Variation of the Formative.

A detailed account of these permutations is reserved for a separate paper on Dravidian Phonology. Now, to give an example of the Law of Variation of the Formative, we may make use of a word already cited. *l̥-u*, 'to drag down', becomes *iḍ-u* by the change of *l̥* into *ḍ* and means 'to set down'; the same becomes *ir-u*, by introducing the new formative *r* and means 'to sit down'; so again *ir-u*, by the change of *r* into *r̥*, means 'to set before', 'to pay'. In the same manner, *ul-u*, 'to turn round', becomes *ul-ai*, 'to turn inwards, whirl'; *ur-a*, 'to insert, tear up', *uḍ-u*, 'to surround' etc.

This Law is not without application to the Indo-European languages, as pointed out long ago by MAX MÜLLER. "In the secondary roots", he says, "we can frequently observe that one of the consonants, in the Aryan languages, generally the final, is liable to modification. The root retains its general meaning, which is slightly modified and determined by the changes of the final consonants. Thus, besides *tud* (*tudati*), we have in Sanskrit *tup* (*topati*, *tupati* and *tumpati*) meaning 'to strike'; Greek *typ-tō*. We meet likewise with *tubh* (*tubhnāti*, *tubhyati*, *tobhate*), 'to strike'; and according to Sanskrit grammarians, with *tuph* (*tophati*, *tuphati*, *tumphati*). Then there is a root *tuj* (*tunjati*, *tojati*) 'to strike', 'to excite'; another root, *tur* (*tutori*) to which the same meaning is ascribed; another *tūr* (*tūryate*) 'to hurt'. Then there is the further derivative *turv* (*tūrvati*) 'to strike', 'to conquer'; there is *tuh* (*tohati*) 'to pain', 'to vex'; and there is *tuś* (*tośate*) to which Sanskrit grammarians attribute the sense of striking<sup>2</sup>."

<sup>2</sup> Science of Language I, 304—305, ed. of 1890.

Reverting to the subject of Variation of the Formative, it may be well to point out that words, formed in accordance with this Law, are further differentiated by the operation of the previous Law i. e. that of Sense-differentiating Enunciatives, or Verbal Determinatives. Thus:

*iḍ-u* becomes *iḍ-i*, to crush  
                                   *iḍ-a*, to be broken  
                                   *iḍ-ai*, to submit, fall back

and so with the rest.

### Law III: Second Formatives.

Words are still further differentiated by an additional formative with or without an euphonic nasal. These new derivatives are trisyllabic, through their combination with changeable enunciatives, as the previous ones are dissyllabic. This further development may be illustrated by some of the words already cited. We have seen that the word *iḷ-u* means 'to drag down'. This becomes *iḷu-ku* by the addition of the second formative *k* plus the enunciative *u*, and means 'to lag behind'. So *iḍ-u*, 'to put down', becomes *idu-nku*, 'to fall in, contract'. Here the new formative is accompanied by the euphonic nasal *n*. It is to be noted that all the new senses of the above trisyllabic derivatives are specialisations of the secondary ideas of 'going down' and 'setting down' which, in their turn, are specialisations of the primitive idea of 'being Beneath' indicated by the deictic *i*.

A few derivatives which are composed of a deictic and a formative alone (without an enunciative) as their first member, and the new formative as second member, and which are, therefore, dissyllabic in construction, also belong to this class: e. g. *uḍ-ku*, 'to fall inside, draw in, be afraid'. This is from the root *uḷ-u*, 'to get inside', and properly represents a contraction of *uḷu-ku* which became *uḷ-ku* by syncope and then, by a well known grammatical rule, *uḍ-ku*. Many Aryan verbal roots, some dissyllabic and others monosyllabic, are to be explained in the same way. Let us for instance, take the 'artificial' root *bherg* or *bhleg* (or *berk* or *blek*) given by SKEAT as the type of words such as Skt. *bhraj* 'to shine', Gk. *phleg-ein*, 'to burn', Lat. *fulgere*, 'to shine', *flagr-are*, 'to burn', Goth. *bairh-ts*, 'bright' etc. Of course no Aryan language has a word like *bherg*. This is but a hypothetical "root". But compare the Dravidian *viḷakk-am*, 'shining', with its associated forms *veḷicc-am*, 'light', *veḷḷ-ai*, 'white' *viḷa-nku*, 'to shine', *piṛa-nku*, 'to glisten', *puḷ-unku* 'to boil' &c. Here we have a cluster of words which contain the actual root of the Indo-European forms above mentioned. The Dravidian *viḷakk-am* &c. are from the secondary root *veḷ* 'to be brilliant' which becomes *viḷa* by Law VI, to be explained in its place. *Viḷa-nku*, *viḷakk-am* and *veḷicc-am* (for *veḷikk-am*) are words made up with the second formative *k*. The Indo-European *bhraj* &c. are but parallel forms of our Dravidian derivatives.

An explanation of the newly added formative *ku* or *nku* may be attempted here. The formative particle *ku* of Tamil is identical with the Telegu *cu*, and *vu* is optionally used in the latter speech for *cu*. It appears from this that *ku*

or *cu* was once represented by *vu*, and that *v* itself was introduced for the prevention of hiatus between the final vowel of a word and the *u* which came to be added for differentiating that word into a new one. On the other hand, we have, besides *ku*, also other second formatives of this class. They are *cu* or *ñcu*, *ḍu* or *ṇḍu*, *tu* or *ntu*, *pu* or *mpu*, *mu*, *lu*, *ru* (often shortened into *r*), and *vu*. It appears that, aside from the natural permutation of *k* into *c*, and the latter into *t*, *ḍ* on the one hand, and the change of *v* into *m* and *p*, as seen in other instances, on the other hand, the change of *k* (original *v*) into the other consonants mentioned is, in some cases, for the still further differentiation of word-forms. Thus *ira-ñku*, 'to go down', becomes *ira-ñcu*, 'to bow down, worship', by modifying *ñku* into *ñcu*; so again, *туру-vu* 'to turn round', becomes *tiru-ku*, 'to twist', *tiru-mu*, *tir-umpu*, 'to turn back', *tiru-ntu*, 'to come round', 'to improve'.

Thus far we have considered *u* as the chief element in the second formatives brought into requisition for the building up of new verbs. This *u* should be distinguished from that which functions as a suffix in certain nouns, and which will be discussed under Law VIII. The *u*, which is the chief component in second formatives already noticed, implies the idea of exerting force, an idea probably connected, (as already remarked under Law I) with the deictic *u*, i. e. 'being Remote'. Compare with this the Gothic and Teutonic verbal suffixes *o*, *ja*, and *ai*: e. g. Goth. *fisk-o-n*, old Eng. *fisc-ia-n* 'to fish', from Goth. *fisk-s*, 'fish'. These suffixes *o*, *ja*, and *ai* are supposed to be derived from *i* 'to go'<sup>3</sup>. This *i* would represent the Tamil primary *ili*, 'to go down', or the secondary *iya-ñku* 'to move on'. But may it not be that the *i* in question is a weakened form of an original *u*?

#### Law IV: Reduplication and Nasalisation.

A basic principle in word-building is that new words are made from more primitive ones by introducing greater stress. This is done in the various ways already described and those to follow. Words with a verbal meaning, and having a neuter sense, are made causative by stressing the first or second formative as the case may be, that is, by doubling it. It will be noticed that the idea of causation or activity implies the putting forth of energy. This is the office of reduplication. Thus: *ā-ku* is 'to become', while *āk-ku* means 'to make'; *iḷa-ku*, 'to become loose', *iḷak-ku*, 'to loosen'. On the other hand, the causative verbs thus formed are given a neuter form by nasalising the first of the double consonants. Thus: *aḍ-u*, 'to put near', becomes *aṇḍ-u*, 'to go near'; *iraḅ-ku*, 'to lower, put down', is turned into *iraṇ-ku*, 'to get down'.

Reduplication also serves the purpose of forming derivative nouns from verbal themes. Thus, from *ā-ku*, 'to become', we have *ākk-am* 'becoming'. *Eḷu-tu*, 'to paint, write', yields *eḷutt-u* 'painting, writing'. Again, reduplication and nasalisation have also been used for replacing an original accentuation in a certain class of words. Thus the word already cited, *āḍ-u*, with accent on the first syllable, is 'to go near', and *aḍ-ú*, with accent on the second syllable is, 'to

<sup>3</sup> MORRIS: Historical Outlines of English Accidence, p. 120.



put near'. Now, to obviate the use of these accents, the first has become *aṇḍ-u* by nasalisation, and the second *aḍḍ-u* (or also *aḍu-kku*) by reduplication. In some cases the change of accentuation brings on a change of meaning other than that of causality. Thus *pār-i* (*parital*) is 'to break off'; but *par-i* (*parittal*) means 'to bear'. So *ēr-i* (*erital*) is 'to throw', while *er-i* (*erittal*) is 'to shoot forth rays'. There are a few scores of words which show original accentuation in Tamil<sup>4</sup>.

In old Dravidian, the same device of reduplication was used for indicating past tense in some verbs. Thus: *pukk-ān* 'he went', from *puk-u*, 'to go'; *paḍḍ ān* 'he suffered', from *paḍu*, 'to suffer'. As CALDWELL remarks, the same principle is seen in the formation of past tense in Indo-European verbs, although, in them, it is the deictic element of the root which is doubled, as *pa-pāṭha* he learnt, from *paṭh-ati* he learns; while in Dravidian the formative element undergoes the reduplication.

Under this Law we may also include the softening or palatalization of *k* into *c*, with or without an intervening nasal. Thus: *uk*, 'to start away', becomes *uc*, 'to pitch at a mark'; *ahk*, 'to contract' becomes *añc*, 'to step back, to fear', in Sanskrit, 'to bend'.

CALDWELL has noted a parallel to the instance of nasalisation in the Indo-European languages as follows: "In the seventh class of Sanskrit verbal roots a nasal is inserted in the special tenses, so as to coalesce with a final dental; e. g., *nid*, 'to revile', becomes *nindati*, he reviles. Compare also the root *uda*, water, with its derivative root *und*, 'to be wet'. A similar nasalisation is found both in Latin and Greek. In Latin we find the unaltered root in the preterite, and a nasalised form in the present; e. g., compare *scidi*, with *scindo*, *cubui* with *cumbo*, *tetigi* with *tango*, *fregi* with *frango*. Compare also the Latin *centum* with the Greek *hecaton*. In Greek, compare the roots *math* and *lab* with the nasalised forms of those roots found in the present tense; e. g. *manth-anō*, to learn, and *lamb-anō* to take. The principle of euphonic nasalisation contained in these Sanskrit, Greek and Latin examples, though not perfectly identical with the Dravidian usage, corresponds to it in a remarkable degree. The difference consists in this that in the Indo-European languages the insertion of a nasal appears to be purely euphonic, whereas in Tamil it generally contributes to grammatical expression"<sup>5</sup>.

#### Law V: Initial Intensive Consonants.

We have seen that it is the consonant which forms the word — an element, without which, a deictic alone would be a very vague thing, in the early stage of language. Again, the use of consonants is seen in the doubling of the formative, in order to make a new word with a sense analogous to its original one. Further, a new consonant of the same class may take the place of the old formative, and thus form a new word (Law II). Or again, a new formative may be added, in order to build up another word (Law III). Reduplication is another factor in the formation of new words (Law IV).

<sup>4</sup> See *Tolkappiyam* I, 76, 141—142.

<sup>5</sup> Op. cit., pp. 172—173.



We now come to a further use of the consonants. Having exhausted, as necessity arose, all the devices for making more and more new words with the aid of formatives as finals, the makers of our language seem to have turned to another way of laying consonants under contribution. This was by prefixing them to roots. When the vowel at the beginning of a word was strengthened by the addition of an initial consonant, a greater stress was introduced, and this helped to differentiate the original sense of that word. (The role intensive consonants play in connexion with suffixes will be seen under Law VIII.) We shall once more take the word *uḷ* as an illustration. *Uḷ-u* (another form of the word *uḷḷ-u*, 'to get inside') which means 'to dig', 'to plough', becomes *puḷ*, *puḷḷ-u* or *poḷ*, *poḷḷ-u*, *pōḷ*, 'to make a hole', 'to burst open'. Again, another derivative of *uḷ* in the form of *uḷ-al* 'to be turning inwards', i. e. 'to go round', becomes *kuḷ-al*, *cuḷ-al*, etc. with the differentiated sense of 'curling', 'whirling' and so forth.

It will be interesting to give here an example to illustrate all the five Laws we have so far studied, i. e. to present a word which goes through the changes indicated by these Laws and, in so doing, gives birth to other words with analogous senses. The word I have chosen as example is one derived from the already well-known root *uḷ*, inside, or *uḷ* 'to get inside'. This root is modified into *uḷ-a* 'to get inside, to be caught in, to be in trouble', and undergoes the following further changes in accordance with the above five Laws:

By the Law of Verbal Determinatives:

*uḷ-a*, to get inside, to be in trouble  
*uḷ-u*, „ to dig, to plough  
*uḷ-ai*, *uḷ-ai* „ to wander, to take trouble

The basic idea in all the three derivatives is the same, i. e. 'getting inside'; but their secondary meaning differs slightly in accordance with the changing enunciatives *a*, *u*, and *ai*. This illustrates the first Law.

By the Law of Variation of the Formative:

*uḷ-a*  
*uḷ-ai*, to turn inwards, to whirl  
*uṛ-a*, to insert, to tear up  
*uḍ-u*, to turn inwards, to surround  
*uṇ-ar*, to take in, to understand

All the above are modifications of the same word *uḷ-a* by the change of the formative into *l*, *r*, *ḍ*, and *ṇ* respectively.

By the Law of Second Formatives:

*uḷ-a* becomes *uḷa-ru*, to turn inwards, to roam about  
*uḷ-u* „ *uḷ-ku*, to draw in, to fall into decay  
*uṇ-ar* „ *uṇa-ṇku*, to draw in, to contract

By the Law of Reduplication:

*uḷa-ru* becomes *uḷa-rṛu*, to make to turn inwards, to cause to go round  
*uḷ-ku* „ *uḷu-kku*, to draw in, to sprain  
*uṇ-ar* „ *uṇar-ttu*, to put inside, to instruct

We have thus far seen how the word *uḷ-a* has yielded various new forms by the operation of the first four Laws. Now, by the fifth Law, the same word in its form of *uḷ-ai*, 'to turn inwards', yields other words, when various consonants are prefixed to it. Thus:

By the Law of Initial Intensive Consonants:

$k + uḷ-ai = kuḷ-ai$ , to turn in, to bend  
 $c + uḷ-a = cuḷ-al$ , to turn inwards, to go round  
 $t + uḷ-ai = tuḷ-ai$ , to bore a hole  
 $n + uḷ-ai = nuḷ-untu$ ,  $nuḷ-ai$ , to get into a hole  
 $p + uḷ-u = puḷ$ ,  $poḷḷ-u$ ,  $pōḷ$ , to burst open  
 $m + uḷ-u = muḷ-uku$ ,  $māḷ-ku$ , to get under water

I omit here words to which *ν* is prefixed. This semi-vowel often functions as consonant, and, in most cases, these words have got the *ν* sound at the beginning, merely as an alternative for an original *u* and not as an intensive. Of this, however, later. To return to the Law of Initial Intensives, this has played an important part in the building up of the great mass of derivatives. Many words, once formed in accordance with this Law, are again multiplied by the operation of the first four Laws, so that the process looks very much like geometrical progression. Thus, to take only the first of the above examples, the word *kuḷ-ai*, we have the following series of new words derived from it, under the four Laws, in due order. Note that only some of its verbal derivatives are here mentioned.

1. *Kuḷ-ai*, to bend becomes by Law I:  
 $kuḷ-i$ , to be hollowed out  
 Other forms found under Law III
2. The same *kuḷ-ai* becomes, by Law II:  
 $kuḍ-ai$ , to scoop out, to churn  
 $kuṛ-u$ , to turn back, to become short  
 $kuḷ-ai$ , to disperse  
 $kuḷ-i$ , to be hollowed out  
 $kun-i$ , to bow, to bend
3. The same *kuḷ-ai* becomes, by Law III:  
 $kuḍ-av-u$ , to be crooked  
 $kuṇ-ak-u$ , to become bent  
 $kuḷ-al-u$ , to curl  
 $kuḷ-av-u$ , to go about, mix
4. The same *kuḷ-ai* becomes, by Law IV:  
 $kuṇ-akk-u$ , to bend  
 $kuṇ-aṅk-u$ , to become bent, to droop  
 $kur-aṅk-u$ , to be crooked or bent  
 $kuḷ-app-u$ , to stir, to disturb  
 $kuḷ-amp-u$ , to be agitated, to become mixed  
 $kuṛ-aṇḍ-u$ , to be crooked

Here, only one example out of those given to illustrate the 5<sup>th</sup> Law was taken. All the other examples too follow the same process more or less. The derivatives of the word *kuḷ-ai* alone, which we have considered under the four Laws, number nearly three hundred, as can be seen in the appendix to my Tamil work entitled: *Studies in Tamil Etymology*. It must be noted, of course, that all verbal roots do not go through the whole gamut of the four Laws with equally abundant derivatives.

It was remarked that the semi-vowel *v*, prefixed to several words in Tamil, does not always represent an initial intensive. This *v*, indeed, is, in most cases, an original *u* changed first into *w* and then into *v*. In pronouncing the vowel *u*, the lips are rounded and the tongue is drawn down, while the breath is emitted as in blowing out a candle. If the same sound is produced with a final *a* or the opening of the mouth, we have then the English *w*, corresponding to the original Tamil *v*. There is no doubt that the present Tamil *v* was pronounced, in ancient times, like the English *w*, as it is to present day in Sinhalese<sup>6</sup>. It would seem that Sinhalese in the East and English in the West have alone preserved the true pronunciation of what is now written as *v*. An example will illustrate this fact. The Tamil word *viḷ-u* 'to fall', is derived from *uḷḷ-u*, 'to drop inside', and must have therefore stood as *wuḷ-u* before it became *viḷ-u*. So too *vaḷ-ai*, 'to bend', which is another form of *uḷ-ai*, *uḷ-al*, 'to turn inwards', must have stood at first as *wuḷ-ai* before becoming *vaḷ-ai*, 'to bend, to surround'. To give an example from European languages, the Latin *uall-um* 'a rampart', from *uall-o*, 'I surround', and akin to the Tamil *vaḷ-ai*, was once actually pronounced *wall-um* as is evidenced by the old English forms *weall*, *walle*, and the modern *wall*. Even the Romance languages, directly derived from Latin, have lost the *w* sound which English has kept. So too our neighbour, Sinhalese, has kept what we have lost. No other Indian language beside Sinhalese possesses the *w* sound. This is, by the way, one of those many arguments for my belief that Sinhalese represents, in its Dravidian elements, an early stage of the development of Tamil. A considerable number of the many Dravidian words embodied in the vocabulary of the former belong to a more ancient phase of Tamil than is to be met with in the written literature of the latter<sup>7</sup>.

In a few words such as, for instance, *viḷ-ank-u* 'to be bright' from *il-ank-u*, 'to be radiant' (root *el*, 'light'), the *v* prefixed to the derivatives has an intensive sense. There are also cases where the initial *v* is a modification of other labials as in *vēy* 'to put over', 'to cover', which stands for *mēy*, for *mēl*, 'over', (root *eḷ-u*, 'to rise'). Or, again, *vak-u*, 'to classify', for *pak-u*, 'to divide', (from *ak-a-l*, 'to recede'). As will be seen by these examples, the introduction of initial *v*, in lieu of other consonants of the same class, also serves to modify the sense of words to a slight degree.

This leads us to examine the distinction of sense signified by the different consonants prefixed to original roots. It may be laid down as a general rule, at once, that what are, in Tamil, called "hard" consonants express greater exer-

<sup>6</sup> Cf. SKEAT: *The Science of Etymology*, p. 174.

<sup>7</sup> See "Anthropos" XXXII, pp. 155 seq.



tion, harshness, etc. when functioning as initial intensives, and, on the contrary, the so-called "soft" consonants express the contrary ideas. The hard consonants capable of standing at the beginning of words are *k*, *c*, *t* and *p* and the soft ones are *n* and *m*. Two other consonants, which can begin words, belong to what are called the middle class. Of these, *v* has been already noticed and *y* (another semi-vowel like *v*) has obtained a place in the beginning of words almost in the same way as *v*, for *y* is no more than a modification of *e*. For example, the early *ēvan*, 'who?' has become *yāvan*. We have, therefore, to do here only with the four hard and two soft consonants. Of these, *c* is not original, it being a palatalised *k*. It was by degrees that the sound of *k* became softened into that of *c*, as we see by the example of ancient words in *k* which began to be pronounced with *c* sound later. For instance, the word *kai* (for *kei*) is found in early literature as well as in Kanarese, a Dravidian dialect, to mean, as a verb, 'to do', and as a noun, 'the hand'. To the present day, the sense of hand is represented by *kai*, but to signify 'doing', the same word has been corrupted, in Tamil, into *cey*, by palatalising the initial *k*. This is but one instance among many. Note also the evolution of the Latin *c* from an original *k*. Having thus disposed of *c* as coinciding with *k*, we have only the three initial hard consonants *k*, *t* and *p* to consider, together with the soft ones *n* and *m*. This will be done best by examining the examples already cited. The primary root *uḷ*, it was seen, gave a derivative *uḷḷ-u* or *uḷ-u* 'to get inside' etc. It was also seen that this *uḷ-u*, through some of its modified forms, yields the following secondary formations when combined with the five Initial Intensive Consonants in question: —

*kuḷ-ai*, to turn inwards, to bend  
*tuḷ-ai*, to get inside, to bore a hole  
*puḷ*, *puḷḷ-u*, to burst open  
*nuḷ-ai*, to get into a hole  
*muḷ-uk-u*, to get under water

This group of derivatives, I think, fairly represents the gradation of sense obtained by the use of the various initial intensives. The emphasis rises from *k* to *p*, and lowers from *n* to *m*. Whereas *uḷḷ-u* or *uḷ-u*, the original word, meant 'to get inside' or 'turn inwards', *kuḷ-ai* points to the minimum exertion required for bending any pliable thing; *tuḷ-ai* expresses the greater exertion involved in boring a hole through a solid body, while *puḷ* or *puḷḷ-u* signifies the maximum exertion which results in bursting through a hard surface. On the other hand, *nuḷ-ai* represents entering a hole — an easy action as compared with *tuḷ-ai*; and *muḷ-uk-u* stands for the opposite of *puḷ*, that of plunging into a liquid mass. This sort of fine distinctions may sound as too clever to have been made by archaic man, but the fact that is borne in upon one with increasing force, as one dives more and more into an ancient language, is, that the archaic man had much greater wits than we are prepared to credit him with. Language, if anything, was formed on a strictly rational basis. Is not language an indispensable medium of thought itself? There seems to be no doubt as to the various initial intensives having been originally employed with a fixed nuance of sense.



This is clear in scores of word-groups. But there are also scores of groups where the distinction is not quite so easy to grasp. And it is small wonder that this should be so. In the course of ages, there have been so many transformations in language, that we find some words that have not kept a single letter — either vowel or consonant, — of the originals they represent. It is by tracing them back, step by step, through their long history alone that their identity can be established. Fortunately for us, Tamil is a remarkably conservative language. There are few words in it which are corrupted beyond recognition. Patient study may therefore reveal one day that the clue I have given to the understanding of the exact sense associated with the different initial intensives, points in the right direction.

I must now answer an objection, raised in some quarters, against my theory of Initial Intensive Consonants, as forming the basis of secondary roots built upon primary ones. "Is it not a well-known fact", queries the objector, "that initial consonants are gradually dropped rather than newly prefixed to words? All men are bent on economising labour, and, it is on this account, that we are all led to follow the line of least resistance in every thing. We are inclined to drop consonants rather than to supply them. The word *kuḷ-ai*, for instance, would have tended to become *uḷ-oi*, by leaving out the initial consonant, in course of time, and not the other way about. Is it natural to suppose that early mankind would have introduced those consonants, requiring so much exertion to pronounce, when everybody's tendency was to drop such hard sounds altogether? And do we not find in Tamil itself words which have lost their initial consonants, such as *uk-am* for *yuk-am*, *amay-am* for *samay-am*, *on-patu* for *ton-pattu*, etc. etc.?" — Such is the objection. It is no doubt true that there is a natural tendency to eliminate difficult sounds, especially at the beginning of words. And the fact cannot be denied that initial consonants have actually dropped out in many instances. But this is the result of the process of corruption inherent to all man-made things. On the other hand, we have to consider the process of building up a language. For this purpose, sounds difficult to pronounce, that is to say, consonants, had to be used, first, as formatives in order to differentiate one word from another; and when all the resources furnished by the formatives, — first interchanging, then doubling and lastly repeating them — were exhausted, one had to turn to the new device of using the same difficult sounds as initials. (Note also the further exploitation of other root-words as suffixes and prefixes to supply the ever-growing demand for new words. This will be explained under Law VIII.) The Law of Initial Intensive Consonants, then, deals with the building-up-stage of language, when initial consonants were indispensable factors for making new words. When these words had become common currency and hardened, so to say, into concrete entities, phonetic corruption could have indeed deprived them of their initials, in certain cases, without destroying their identity.

Apart from this, there is the test of sense-development or semantics which clinches the question whether, in a given case, a word beginning with a vowel or with a consonant is the original. It is evident that a word conveying a simple idea is earlier than one which conveys a complex idea. Root-words are those

which signify the most elementary ideas. Complex ideas are represented by secondary roots or the derivatives of both primary and secondary roots. In tracing the etymology of words, we have to take into account the laws of the change of sounds (phonetics) as well as those of the change of meaning (semantics). Now, when we apply the semantic test to what I have designated primary and secondary roots, it becomes abundantly clear that the former are earlier than the latter. It is, doubtless, true that certain words which once began with consonants are now found without them. But this does not contradict the fact that, at the word-building-stage of language, these words had consonants prefixed to them, in order to convey secondary ideas.

It may be asked whether there is any parallel to the Tamil use of the properly-so-called initial intensive consonants in the Indo-European family of languages. There cannot be any doubt that the majority of words in these languages also is formed on the same basis. They present many words, indeed, which have elided the initial vowels and actually begin with consonants. Thus the Tamil *ila-ku*, 'to be lightsome', (from *el*, 'light'), has the form of *laghu* in Sanskrit, *levis* in Latin, but *elachus*, *elassōn*, in Greek. The original *e* has been elided in Skt. and L., in which the word begins with a consonant. Such consonants are not to be confounded with the initial intensives. They rather belong to the formative element in the original words. Apart from these, almost all Indo-European words beginning with consonants are demonstrably constructed with initial intensives. This fact will be made clear when we come to consider interdialectal transformations in a separate paper.

#### Law VI: Lengthening and Deflection of Radical Vowels.

This process has perhaps its counterpart in the *guṇa* and *vrddhi* phenomena of Sanskrit. European philologists include this, together with *Samprasāraṇa*, under what they call ablaut or alternance. In Tamil, the lengthening of radical vowels takes place in some cases euphonically; e. g. *āl*, from *ak-al*, (root *ak-al*), 'to dig, to be broad or deep, to recede'. Nor are we concerned here with the poetical lengthening of the radical vowel in adjective forms, e. g. *cīṟ(u)* + *aḍi* 'small feet', becoming *cīṟ-aḍi*. The lengthening we here speak of, is, in the generality of cases, intended as an aid for grammatical expression. It introduces the necessary emphasis for sense-differentiation. Thus: *ur-u* 'to be permanent', becomes *ūr(n) u*, 'to plant firmly'; *ir-i* 'to fall', becomes *īr* 'to drag down'. Nouns are formed, in a large number of cases, from verbs, by the same process; e. g. *iḍ-u*, 'to set down', *īḍ-u*, 'what is set down: a pledge'; *min* 'to emit light', *mīn* 'what shines: a star, fish'. Sanskrit has a similar law in the formation of nouns from verbs. Thus *vac*, 'to say', becomes *vāc*, 'word', *pat*, 'to fall', becomes *pāt*, 'a fall'.

In a few cases, a long radical vowel is also shortened in Tamil. Thus *āl*, 'to immerse', become *aḷu-ṭt-u*, 'to become pressed'. *Tāl* 'to bend low', becomes *taḷu-vu*, 'to embrace'. So, too, in the case of some nouns as *nār*, 'string', becomes *nara-mb-u* 'nerve'; *nāṟṟ-am*, 'odour', becomes *nara-v-am*, *nara-v-u*, 'fragrance'.

To turn to verbs, some of the forms lengthened are again deflected for constructing yet other forms. This, again, is a way of bringing in more

emphasis. In the lengthening process, *a*, becomes *ā*; *u*, becomes *ū* or *o*, *ō*; *i* becomes *ī* or *ē*; *ē* becomes *ā* etc. In deflecting *a* is changed into *aya*, (*ava*, *aka*, *ala*, or *ara*); *ū* or *ō* into *uva*, *uka*; *ī* or *ē* into *iya*, *eya*, *ika*, *ila* (*iva*), *eva*. To cite a few examples: We saw the word *āl*, the euponic equivalent of *ak-aḷ*. This *āl* becomes, by the Law of Initial Intensive Consonants *tāl*, 'to dig', 'to be deep', 'to bend', 'to lay oneself low'. Here we have the lengthening process. But by deflecting *tāl* becomes *tava-l*, 'to creep', 'to droop', *taḷa-mpu* 'to totter' etc. So also *pir-i*, 'to separate' (secondary root from *ir-i*, 'to tear'), becomes *pēr*, 'to pluck out'; and this, again, *pey-ar*, 'to transplant, separate' etc. As a noun *pey-ar* means 'a separate person, a name'. Once more: from *eḷ-u*, 'to rise', we have *ēr-u*, 'to mount up'; under the deflecting process, this gives *iva-ru*, *ivar*, 'to ride'.

There is a larger class of words which undergo the lengthening than those undergoing the deflecting process. CALDWELL, who seems to have observed only the former phenomenon, says. "I can scarcely think it likely that it is from Sanskrit that the Dravidian languages have derived a usage which prevails among them to so great an extent, and which has every appearance of being an original feature of their own. If it is not to be regarded as an independently developed peculiarity, arising out of the same mental and lingual habits as those out of which the corresponding Sanskrit usage was developed, it is probably to be regarded as a relic of those pre-Sanskrit influences of which many traces seem to be discoverable in these languages" <sup>8</sup>. A large number of Sanskrit words have been, in all probability, derived from ancient Tamil roots by the process of *vrddhi* which we have called 'deflection'. According to WHITNEY: "the *vrddhi* element is specifically Indian and its occurrence is less frequent and regular" <sup>9</sup>. But there is no doubt that it occurs in other Indo-European speeches as well. Take, for instance, the Dravidian root *ūk* 'to push forward' from an original *uk* which becomes in Skt. *ukṣ*, (*ukṣati*) 'to grow strong'. Also *vakṣ* 'to grow', *ugrah* 'strong'. In Latin, however, this becomes *aug-eo* and in Greek *auxō*, *auxanō*. For other Indo-European parallels see WALDE-HOFMANN: Lat. Etym. Wörterb. under *aug eo*.

### Law VII: Variation of Radical Vowels.

The modifying of radical vowels in the lengthening and deflecting phenomena follows a regular transition of one vowel into a correlated one, as when *u* is changed into *o*, or *i* into *e*. But there is also an irregular transformation of one vowel into another, not correlated with it, for the express purpose of forming new words with cognate ideas. This has a greater resemblance to the ablaut phenomenon of Indo-European languages. Thus, the *e* in *eḷ*, 'the sun', is changed into *o* to form the words *ol-i* 'to whiten', and *oḷ-i*, 'brilliance, light'. The regular change of *e* into *ē* in the word *ēl-a*, 'early', falls under the previous Law. So if *eḷ*, again, becomes *ila-k-u*, *ila-ṇk-u*, 'to shine', this can also be considered as a regular process. But we have a secondary word *tul-ank-u*, 'to be brilliant', from the same *eḷ*, where the radical *e* changed into *u*. So too *col-i* 'to be brilliant' and *cuḍ-u* 'to burn' from the same root. The same *eḷ*, through *veḷ*,

<sup>8</sup> Comp. Gram., p. 213.

<sup>9</sup> Skt. Gr., p. 235.



yields another form *vāl* also *vāl*, 'white, brilliant'. The transformation of *e* or *ē* into *u*, *o* or *ō*, in the mouths of the illiterate of the present day, might furnish a side-light on this phenomenon. For *cer-u-k-u*, 'to insert', they would say *cor-u-k-u*; for *mēl-am* 'a drum', they would say *mōl-am*. In the early interrogative pronouns *ēvan* and *ētu* which have now become *yāvan*, and *yātu*, there is a purposeful interchange of vowels, quite apart from the dialectal corruption which has to account for the change of radical vowels in the same words, found in other languages.

Here it may be well to meet a possible objection. The irregular modifications, now in question, affect an essential element in words, that is, the deictic. According to our principles of etymology all names are predicates. They indicate some stand-out quality of the object in terms of spatial relation, and this relation is indicated by one of the four deictics, in each case. Hence, the original sense of words is entirely dependent on the deictics. How, then, are we to account for the fact that these deictics themselves are interchanging, while the words composed with their aid retain their connexion with the original sense? The reply to this question is similar to the one given under Law V. The deictics were, indeed, an essential element for word-building in the early stage of language, and their identity had to be jealously guarded, so long as names were to be conferred on objects in accordance with the four word-types springing from spatial relation. But, when the first words were once built up and had become common currency there was no more occasion for troubling about their constituent elements. In consequence, they went their way of transformation according to the increased needs of the people who used them. The development of ideas, and the consequent need for new words, necessitated development in language as well. Existing words were given a twist and a turn, or they were coupled with other words, for meeting the need. The twisting and turning sometimes affected the radical vowel and sometimes the formative, but never both in the same stage of development of a word, so that the identity of the original was not lost. Thus when *el* was already a recognised name for the sun and its light, it was differentiated not only into *ila-ku* to designate 'shining', but also into *ol-i* and further into *ol-i* for conveying the slightly modified ideas of 'whitening' and 'brilliance'. This Law is of paramount importance in comparing Tamil roots with Indo-European derivatives. Thus, *hēli-os*, *sol*, *sunne*, and *sūr-ya*, names of the sun in Greek, Latin, Old-English and Sanskrit respectively, can be compared with the Tamil *el* only in the light of the Law under consideration, by which the latter becomes *ol-i* and *col-i*, 'to be effulgent', on the one hand, and *ul-ar* and *cuḍ-u*, 'to burn', on the other <sup>10</sup>.

#### Law VIII: Combining with other early words.

We are not concerned here with accidence or the inflexion and conjugation of words, whose terminations and particles are admittedly modifications

<sup>10</sup> Scholars, who had not the opportunity for taking into account the Dravidian forms of a very ancient name for the sun, have been constructing for *hēlios* etc. a root like *sav* or *sau* (BOISACQ). BRUGMANN gives it more correctly as *sauel* or *saol*. With the Dravidian original before us, it is easy to see that the *s* in the hypothetical root may well be a case of prothesis and that the *au* or *ao* may be referred to deflection or ablaut.



of other words. Nor, do we refer to compound words which are clearly seen to be such. Apart from these, there are hundreds of derivatives in Tamil which exhibit internal combinations of primary or secondary words with other early words. The latter are not so hopelessly obscured in Dravidian as BRUGMANN confesses to be the case with Indo-European suffixes <sup>11</sup>. The Dravidian suffixes can be classified as follows:

a) *At-u* 'what belongs to, what is near'. This is a primary word composed of the deictic of nearness *a* and the formative *t* with *u* as enunciative. Later on, this began to function as a demonstrative pronoun, and gradually acquired the sense of 'remoteness'. The definite article now found in some Indo-European languages is also identical with a demonstrative pronoun. Thus the English *the*, German *der*, Greek *hos*, and French *le* are all original demonstratives. In Tamil, however, *at-u* is never found alone as a syntactical instrument, but compounded with original words as a suffix. This practice is the opposite of Arabic, wherein, the definite article is combined with words as a prefix. *At-u* is often transformed into *aḍu*, *al*, *am*, *an*, *ar*, *aḷ*, *aḷ* and contracted into *a* which is again weakened into *ai*.

Thus: *kuḍ-at-u*, 'the West', from *kuḍa* 'bending downwards'; *kuṟ-aḍu*, 'a block of wood' from *kuṟ* 'to be short'; *kiṇ-ar-u*, 'a well', from *kiṇḍ* 'to dig'; *kuḷ-al*, 'a tube', from *kuḷ*, 'to turn inwards'; *āl-am* 'depth', from *āl*, 'to be deep'; *kaḍ-an*, 'a duty', from *kaḍḍ*, 'to bind'; *cuḍ-ar*, 'a flame' from *cuḍ*, 'to burn'; *ur-aḷ*, 'interstice' from *ur*, 'to be present'; *kaṟ-aḷ*, 'rust', from *kar*, 'to be black'. The ending *al* (= *atu*) is often strengthened with initial intensive consonants. Thus: *kal*: *naḍa-kkal* 'walking'; *cal*: *eri-ccal*, 'jealousy'; *tal*: *varu-tal*, 'coming'; *pal*: *tiru-mpal*, 'returning'; *mal*: *ceyy-ā-mal*, 'not doing'; *val*: *ira-val*, 'begging'. Tamil grammarians call these forms verbal nouns.

Indo-European parallels to the suffixe, derived from the Dravidian *at-u* are certainly numerous. It is easiest to identify them in Sanskrit which conforms to the Dravidian morphology on many points. Cf. the ending *as* (= *at*) in *jiv-as*, *jan-as* &c., with the Dravidian *at-u* or *al*. The Greek equivalent of *as* is *os*, the Latin *us*. The neuter termination *am*, as in *jal-am*, may be compared with the Dravidian *am*.

The ending *a*, contracted from *at-u*, is frequent in the other dialects, but in Tamil it is almost always weakened into *ai*. Thus: *il-a*, 'what hangs down: a leaf' (root: *iḷ* 'to go down'), is the form extant in Malayalam; this has become *il-ai*, in Tamil. Compare this contracted suffix *a* with the endings *a*, *ia* and *ya* in some Indo-European nouns. E. g. Skt. *dvār-a*, Gk. *thur-a*, 'a door'; Lat. *in-ed-ia*, 'hunger'; Gk. *pen-ia*, 'poverty'; Skt. *vid-ya* 'knowledge'.

Again *a*, in the form of *ai* is also found strengthened with the several initial intensive consonants. Thus: *kai*: *kavi-kai*, 'an umbrella'; *cai*: *kudi-cai*, 'a hut'; *tai*: *irun-tai*, 'charcoal'; *pai*: *kuḍam-pai* 'a nest'; *mai*: *aḍi-mai*, 'a slave'; *vai*: *aru-vai*, 'cloth'; *rai*: *pin-rai*, 'morrow', &c.

The suffix *al* and its other forms, also sometimes add to themselves their own or other contracted forms of suffixes. Thus: *cuḍ-al-ai*, 'burning ground'.

<sup>11</sup> Abrégé de Grammaire Comparée, p. 300—301.

Here *ai*, the further form of *al* is added to *cuḍ-al*. *Al-ar-i*, 'oleander'. Here the contraction of *il* (see below) is added to the *ar* in *al-ar*. In *toḍ-ai-(y)al* 'a garland', from *toḍ* 'to string together', the suffix *ai* (= *al*) had already formed the word *toḍ-ai*, 'stringing', while *al* is again added to make a new word. In *niḷ-a-(v)u* 'what shines dimly: the moon', *u* the contracted form of *uḷ* (see below) is added to the suffix *a*. So in *uṇ-a-(v)u* 'what is put in: food'. And, sometimes, such forms have again the first suffix lengthened to compensate for the second one which they drop. Thus *niḷ-a-(v)u* becomes *niḷ-ā*; *uṇ-a-(v)u* becomes *uṇ-ā*. In other cases, *am* (= *atu*) is added to the form thus obtained. E. g. *naṛ-ā*, 'odour', becomes *naṛ-a-(v)u*, and then, *naṛ-a-(v)am*; *ar-ā*, 'snake', becomes *ar-a-(v)u*, and afterwards, *ar-a-(v)am*.

It is also noteworthy that the noun forms made by the addition of the suffixes *al* etc. become verbs by the accent being transferred to the second syllable. Thus *ál-ar*, a noun meaning 'a blossoming thing: flower' becomes *al-ár*, a verb meaning 'to blossom'. A verbal determinative is also sometimes added to this form as *al-ar-u*, this being but the natural effect of the accent falling on *ar*. Here we have, perhaps, the origin of second formatives. See Law III.

b) *Uḷ*, meaning 'what is, what has' is another primary word composed of the deictic *u*, 'hidden from view', and the formative *ḷ*. This is widely used as an internal or stem-suffix as in *iya-v-uḷ* 'leader: God', from *iy-a* (*nku*) 'to move' (root *iḷ* 'to go down'). *Uḷ* is also compounded with other suffixes like *i* to be described below, as in *val-uḷ-i* 'possessing strength: a bear'.

It is often changed into *ul*, *uḷ*, *uru* and *ūru*. Thus, *alk-ul* 'the hip', from *alk* (= *ahk*) 'to get near: to decrease': *enṛ-ūḷ*, 'summer', from *enṛu* (for *ell-u* 'the sun'); *ñāy-iru* (for *naḷ-uru*) 'what possesses the say: 'the sun': *iḍai-y-ūru*, 'what is set between: a hindrance', from *iḍ-ai* 'something placed between' (root *iḍ* 'to place').

*Uḷ*, as contracted into *u*, is more often employed as suffix denoting possession etc. Thus, *minn-u*, 'what has effulgence: lightning', from *min* 'to shine' (from *el* 'brightness': root *eḷ-u* 'to rise' said of the sun). This suffix is pretty frequent in Indo-European: e. g. Lat. *gen-u*, Gr. *gon-u* 'the knee'. Compare also the English ending *ow* which represents the Old English *u*: e. g. *call-ow*, for O. E. *cal-u*; *yell-ow*, for *geol-u*.

The contracted form *u* also takes initial intensive consonants, with or without a nasal. Note that some of these suffixes are added not directly to roots, but to words already formed with another suffix. Thus *ku*: *pōk-ku* 'going', from *pō* 'to go'; *cu*: *muḷai-n-cu* 'a hole', from *muḷ-ai* = *puḷ-ai*, 'hole'; *ḍu*: *kava-ḍu* 'a forked thing: branch', from *kav* 'to bend'; *tu*: *koḷun-tu*, 'a tender thing: shoot', from *kuḷ* 'young'; *pu*: *cem-pu*, 'what is reddish: copper', from *cē*, 'red'; *vu*: *vāḷ-vu*, 'living long: prosperity', from *ūḷ*, 'continue to be'; *ru*: *koḍi-ru*, 'what is crooked: pincers', from *kuḍ* 'to bend'.

c) A third suffix in general use is the primary word *il* meaning 'what is beneath, what is, what has'. It is composed of the deictic *i* 'beneath', and the formative *l*. Thus: *vey-il*, 'having heat: the heat of day', from *vē*, 'to burn'. This ending with the meaning of 'place' is also the Tamil sign of the locative case,

and is already found as such in the Indus Valley seals, as read by Father H. HERAS, S. J. The Indo-European locative (as well as genitive) terminations in *i* and *e* may be compared with the contracted form of *il*, namely, *i*.)

The suffix *il* is also changed into *il*, *ir* and contracted into *i*. So: *kum-il* 'what is convex: a knob', from *kuv* 'to become round'; *tal-ir* 'what sprouts: a tender leaf', from *tall*, 'to push forward'; *uvar-i* 'possessing salt: the sea' from *uv-ar* 'salt' (which word already has the suffix *ar*), root *uv*, 'to swell'.

In Sanskrit, a large body of derivatives of all genders are formed with the suffix *i*<sup>12</sup>. Thus *ruc-i* 'brightness', *kṛṣi* 'ploughing'.

Like the other suffixes explained under a) and b), the *i* also takes the initial intensive consonants. Thus *ki*: *koḷu-kki* 'a hook', from *koḷ*, 'to grasp'; *ci*: *āḍ-ci* 'reign', from *āl*, 'to rule'; *ṇi*: *kuṇu-ṇi*, 'a small grain', from *kuṇu*, 'small'; *ti*: *uṇu-ti*, 'firmness', from *ur-u*, 'to be established'; *pi*: *kuḍum-pi*, 'tuft of hair', from *kuḍu*, 'to be round'; *vi*: *keḷ-vi*, 'hearing', from *kēḷ*, 'to hear'; *ri*: *ten-ri* 'the South', from *ten*, 'southward'.

d) Apart from the above ancient stem-suffixes, there are others of later origin, and in less frequent use, which are mainly secondary words or compounds of primary words in a corrupted form. Many of these are common to Dravidian and Indo-European — notably to Sanskrit — in a more or less disguised form. A few examples are given below:

Suffix	Original form	Example
-akkam	ākk-am 'being made', from āk-u; root: <i>ahk</i>	tiṇṇ-akkam, 'hardihood', from tiṇ 'hard'
-akam	"	koyy-akam, 'folds of cloth', from koy, 'to gather together'
-anai	anai 'to join'; root: an 'to bring near'	kaḍḍ-anai 'ramming down', from kaḍḍ, 'to fasten'
-anavu	anai 'to join'; root: an 'to bring near'	tiṇṇ-anavu 'hardihood', as above
-iyam	iyal 'course, nature'; root: <i>iḷ</i> 'to stream down'	uḷ-iyam, 'service' from <i>uḷ</i> 'to labour'
-ikkai	"	aḷal-ikkai 'burning', from aḷal, 'fire'
-itam	"	tapp-itam, 'fault', from tappu, 'to fail'
-uravu	ur-avu 'being possessed of' root: <i>ur</i> 'to be established'	tupp-uravu 'cleanliness', from tappu 'purity'; root: <i>tāy</i> , 'to wash'
-ūram	"	kaḍ-ūram 'hardness' from kaḍ 'hard'
-kaṇ	kaṇ 'place or situation', root: <i>aṇ</i> 'to be near'	iḍuk-kaṇ 'distress', from <i>iḍu</i> 'narrow'; root: <i>iḍ</i> 'place'
-mānam	ānatu 'what became', from āku, 'to be'; root: <i>ahk</i>	cēr-mānam 'accompaniment', from cēr 'to join'; root: <i>cēr</i> , 'to go up to'.



<sup>12</sup> WHITNEY: Sanskrit Grammar, p. 430.

## Zur Ethnographie der Bhils\*.

Von P. PAUL KONRAD, S. V. D.

### Inhalt:

- |                                     |  |
|-------------------------------------|--|
| I. Forschungsbericht.               | IV. Soziologisches.                                |
| II. Materielle Kultur.              | 1. Heiratsvermittler.                              |
| 1. Land und Klima.                  | 2. Verlobung.                                      |
| 2. Siedlungen und Hüttenbau.        | 3. Heiratszeremonien.                              |
| 3. Feuerstelle.                     | 4. Ehe und Familie.                                |
| 4. Haustiere.                       | 5. Anstandsregeln und Begrüßungszeremonien.        |
| 5. Wassertöpfe.                     | V. Ästhetisches.                                   |
| 6. Schlafstätte.                    | 1. Schönheitsideal.                                |
| 7. Kleidung.                        | 2. Tatauierung.                                    |
| 8. Waffen.                          | 3. Schmuck der Frau.                               |
| 9. Pflug und Karren.                | 4. Musik.  |
| 10. Nahrung.                        | 5. Tanz.   |
| 11. Genußmittel.                    | 6. Lieder.   |
| 12. Geldwert des Besitzes.          | VI. Religion.                                      |
| III. Öffentliche Abgaben.           | 1. <i>Bhagwan</i> , der Hochgott.                  |
| 1. Landpacht.                       | 2. Andere Gottheiten.                              |
| 2. Steuern.                         | 3. <i>Bawozi</i> , der religiöse Lehrer der Bhils. |
| 3. Naturalienabgabe.                | 4. Mythen.   |
| 4. Royalties.                       | 5. Sünde, Erlösung, gute Werke, Eide.              |
| 5. Wie geht die Landpacht vor sich? | 6. Die Toten.                                      |
| 6. Polizei.                         | 7. Krankheitszauber.                               |
| 7. Gegenleistungen des Staates.     |  |
| 8. Seelische Einstellung der Bhils. |  |

### I. Forschungsbericht.

Die Arbeit, die ich hier vorlege, beschäftigt sich mit den Bhils in Zentralindien. Mit diesem Namen sind nur die eigentlichen Bhils gemeint. Außer ihnen gehören noch die folgenden Stämme zu der Gruppe der Bhils im weiteren Sinne: Bhilalas, Pátlias, Rathias, Wánkór, Tárwis, Barela und Nihal. Die Bhilalas und Pátlias stehen wegen ihrer Mischung mit Rajput-Blut höher als

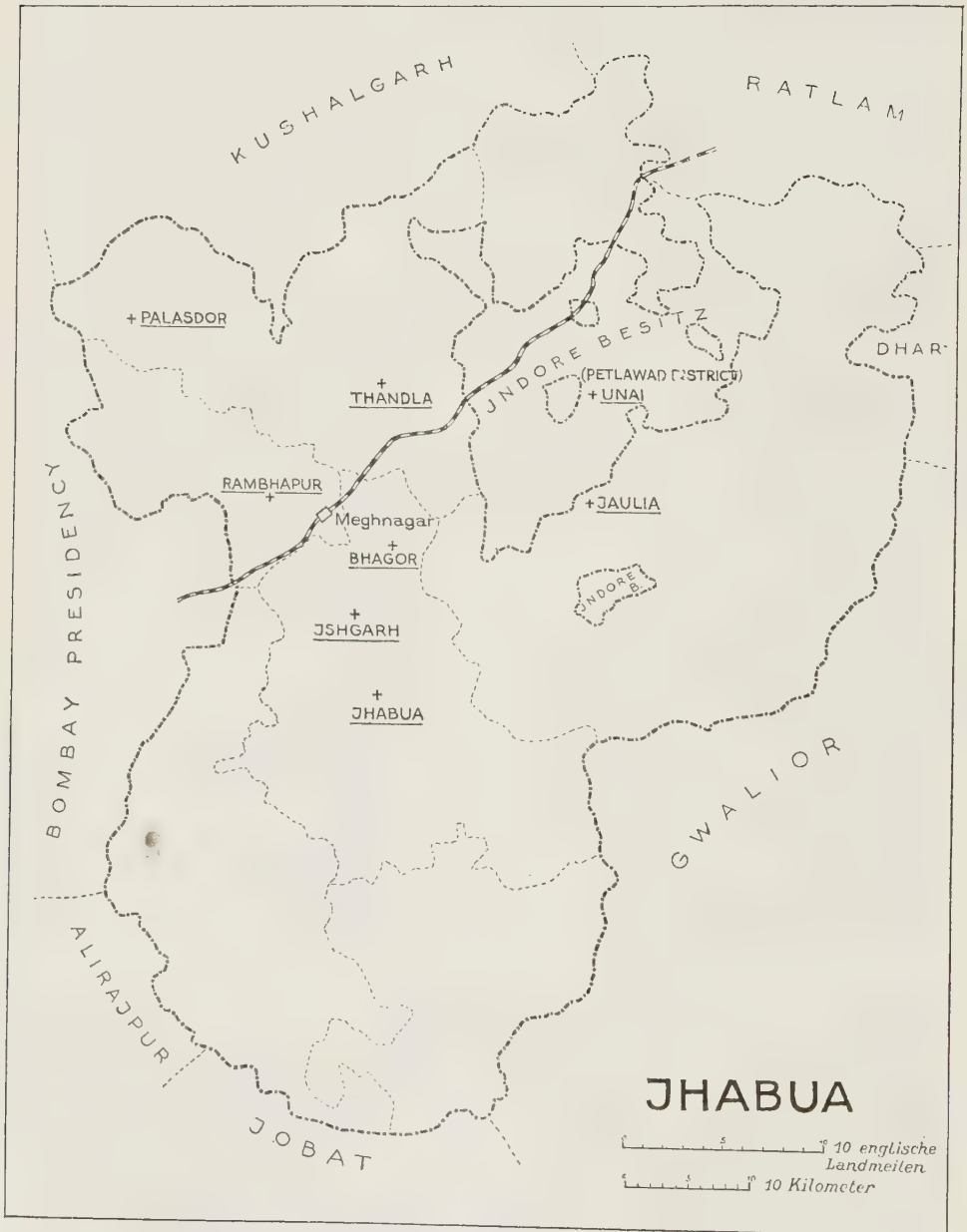
---

\* Das im vorliegenden Artikel gebotene Material wurde unter Mithilfe mehrerer Missionare von P. PAUL KONRAD anläßlich einer Missionsstudienfahrt als Unterlage für eine Publikation gesammelt, die für weitere, missionskundlich interessierte Kreise gedacht ist. P. KONRAD stellte uns das für diese Zeitschrift in Frage kommende Material zur Verfügung. Es wurde entsprechend gekürzt und auf Grund brieflicher Anfragen bei P. JUNGBLUT, der auch die sorgfältige Durchsicht der einheimischen Texte übernahm, ergänzt und von P. KONRAD um einen Bericht über die Forschungsweise vermehrt.



die eigentlichen Bhils innerhalb der Bhil-Gruppe. Auch die Wánkor sagen, daß sie von Rajputs, welche sich Bhil-Frauen nahmen, abstammen.

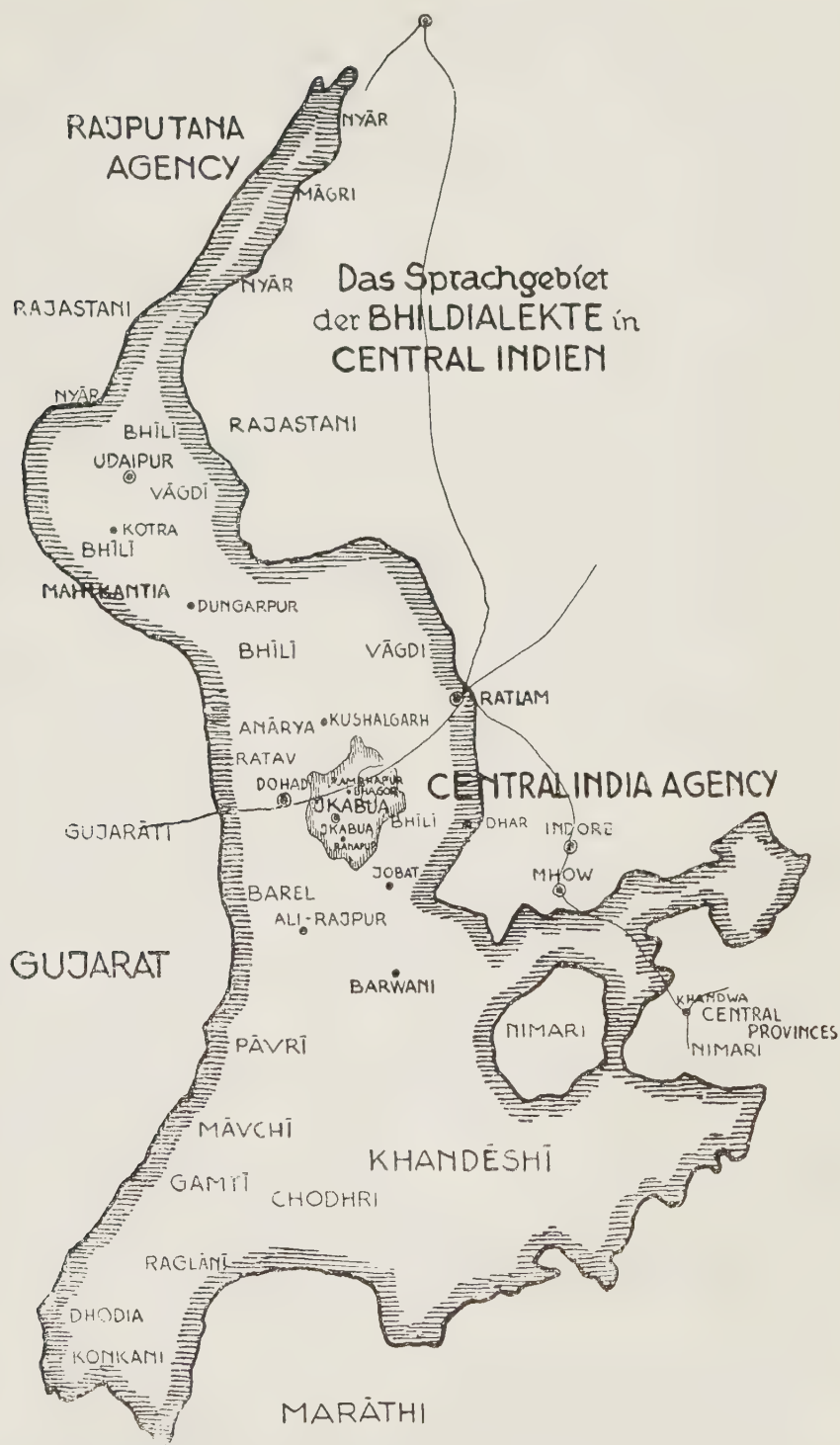
Tiefer als die Bhils stehen die Rawals, welche von den Bhils abstammen



Karte 1. Der Jhabua-Staat.

und die Zeremonienmeister der Bhils sind, eine Art Zauberer. Die Bhils essen noch mit ihnen, Heiraten jedoch sind mit ihnen verboten.

Die Dholis, die Trommelschläger und Berufsbettler, stammen gleichfalls von den Bhils ab. Jeder Clan hat bei seinen Festen seinen eigenen Trommelschläger.



Karte 2. Das Sprachgebiet der Bhil-Dialekte in Zentral-Indien.

Es folgen noch acht weitere Kasten, die zu den Unreinen und daher „Unberührbaren“ gehören, von denen kein Bhil je etwas annehmen wird: die Handweber, Schinder, Schuhmacher, Korbflechter, Fellaufkäufer, Lehm-arbeiter, Toilettenreiniger und die Wäscher. Diese Vorschrift hat der Bhil vom Hinduismus übernommen, trotzdem er als nichthinduisierter Bhil außerhalb des Hinduismus steht. Die Hochkasten-Hindus rechnen die Bhils nicht zu den Unberührbaren.

Die Steyler-Mission von Indore arbeitet seit vier Jahren unter 755.862 Bhils, die sich auf elf Staaten Zentralindiens verteilen: Ali Rajpur, Barwani, Ihabua, Dhar, Jobat, Ratlam, Sailana, Jaora, Dewas, Holkar, Manpur, Gwalior. Zur Zeit unterhält die Mission vier Stationen im Ihabua-Staat: Ihabua, Bhagor, Rambhapur, Ishgarh, und eine Bhil-Station im Holkar-Staat: Unai (Karte 1). Man fährt von Indore in acht Stunden bis zur Station Meghnagar im Bhil-Gebiet des Staates Ihabua, eine Entfernung von 200 Kilometern. Von da sind es 13 englische Meilen in Süd-Südost-Richtung bis zur Stadt Ihabua; bis Bhagor 9 englische Landmeilen gegen Ost-Südost; bis Ishgarh 6½ englische Meilen Süd-Südost; bis Unai 19 englische Meilen gegen Nordost bis Amargha-Station, danach 4½ Meilen gegen Süden. Bis Rambhapur (Dorf) 2 Meilen gegen Norden. Auch diese Bhils gehören zu den Bhil-Gruppen von Mittel- und Westindien, deren Gesamtzahl nach den statistischen Angaben des Census of India 1931 3,733.383 beträgt<sup>1</sup>. Wie die Karte zeigt, gibt es nach GRIERSON verschiedene Spielarten des Bhili<sup>2</sup>, je nachdem, welcher arischen Sprache das Gebiet am nächsten liegt (Karte 2). So weist das Nordgebiet viele Anklänge an das Rajasthani, der Westen an Gujarathi und der Süden an Marathi auf<sup>3</sup>.

Am 21. November 1936 kam ich zum ersten Male nach Ihabua für drei Tage, darauf von neuem vom 12. bis 15. Dezember. Vom 15. bis 23. Dezember besuchte ich Bhagor, seine Umgebung bis Jhaulia, das 16 Meilen entfernt liegt. Vom 23. bis 28. Dezember blieb ich in Ihabua.

Am 10. Jänner 1937 kam ich von Indore nach Rambhapur zu P. JUNG-BLUT und blieb daselbst 14 Tage, wobei ich zum ersten Male auch ins Nachbargebiet von Thandla fuhr. Vom 2. Juni bis 18. August war ich in Rambhapur und dann bis 18. Oktober in Indore. Dort blieb ich in ständiger Fühlungnahme mit der Bhil-Mission durch den früheren Missionar P. ZIMMERMANN.

Mir blieben volle acht Monate, mich mit den sozialen und religiösen Verhältnissen der Bhils eingehender zu befassen. Die Notwendigkeit solcher Arbeiten für die Missionierung war allen klar. Nur fanden die Missionare selber keine Zeit dafür. Sie erklärten sich gerne bereit, das schwierige Dolmetschen zu übernehmen. Ich sollte das erarbeitete Material für Mission und Heimat zusammenstellen. Den Vorwurf der Fachkreise, daß Missionare leicht ihren

<sup>1</sup> Census of India, 1931, Vol. I, Part II. Imperial Tables and Census of India, 1931, Vol. XX. Central India Agency, Part I.

<sup>2</sup> GRIERSON, Linguistic-Survey of India. Calcutta, Government Printing, 1907.

<sup>3</sup> Über die Entstehung der heutigen Bhil-Sprache siehe GRIERSON's Linguistic-Survey, S. 5, und CHARLES THOMPSON's Monographie über die Mahikanta-Bhil-Dialekte „Rudiments of the Bhil language“, Ahmedabad 1895.

Glauben in die Religion eines fremden Volkes hineinlegen und dann das finden, was sie wollen, kannte ich. Um dieser Gefahr nicht zu erliegen, überließ ich mich zuerst dem Leben und seinen Zufälligkeiten, allem, was mir auf meiner Wanderung durch die verschiedenen Missionsstationen begegnen würde. So durchwanderte ich in den Monaten November, Dezember und Jänner vor allem das Gebiet von 50 und mehr Bhil-Dörfern des Ihabua-Staates, soweit sie zur Mission Indore gehören, ein Gebiet, das mit Ausschluß des Thandla-Distriktes 1187 Quadratmeilen umfaßt und 97.683 Bhils zählt. Am Ende dieser ersten Periode kam ich dann auch zu den Bhils im Thandla-Distrikt, Kushalgarh-Staat, zu den Bhils von Ratlam und Indore. Naturgemäß richtete ich zuerst meine Aufmerksamkeit mehr äußeren Dingen des Bhil-Lebens zu. Von Jänner 1937 ab begann ich dann der Religion meine Aufmerksamkeit zu schenken. Ich fragte zunächst französische Missionare, welche jahrelang in unserem Gebiete gearbeitet hatten, nach den religiösen Ideen der Bhils. Ihre Antwort war: Die Bhils sind Realisten und haben keine eigenen religiösen Ideen! Sie sind, wie ihre Kultstätten ja zeigen, Animisten und Hinduisten. Die Antwort befriedigte mich nicht, weil die Bhils, wie ich bisher sah, sittlich hoch standen und anderseits an ihren Traditionen im Gegensatz zum Hinduismus festhielten. Warum sollten sie sich gerade in der Religion den Hinduisten, von denen sie sonst tief verachtet und sozial geknechtet werden, völlig ausgeliefert haben?

Am 10. Jänner 1937 kam ich zu P. JUNGBLUT nach Rambhapur. In ihm fand ich einen Mann, wie ich ihn suchte. Nur zu oft hatte ich schon gesehen, daß der Bhil auf dem Lande die Hindi-Sprache nicht verstand, sondern nur Bhili. P. JUNGBLUT hatte als erster Bhili gelernt. Da er vom Ihabua-Dialekt des Bhili keine Grammatik finden konnte (nur in GRIERSON's Linguistic Survey zwei Seiten Übungsstücke über Haupt-, Eigenschafts- und Zeitwörter; THOMPSON's Grammatik des Mahikanta-Dialektes ließ sich nicht auftreiben), ging er selbst ans Werk. Vorzügliche Hilfe leistete ihm Master Ivo, der Bhili als Muttersprache und dazu geläufig Hindi spricht. P. JUNGBLUT also legte ich meine Ansicht vor, daß die Bhil wohl auch eine vom Hinduismus verschiedene Religion haben müßten. Schon zwei Jahre, 1935 und 1936, hatte P. JUNGBLUT an der Grammatik gearbeitet. Er konnte sich bereits ohne Mühe in Bhili unterhalten. Ich sagte ihm, daß ich mit der obigen Aussage über die Religion der Bhil nicht recht zufrieden sei. Die Einehe sei doch das Normale, mithin sei es nicht unmöglich, daß sich, wie bei anderen Völkern mit Monogamie, auch bei ihnen neben dem Glauben an Götter und Geister der Glaube an einen Hochgott finden könnte. P. JUNGBLUT war von dieser Ansicht ein wenig überrascht und äußerte manche Zweifel und Bedenken. Schließlich aber erklärte er, daß er sich für das Dolmetschen mehrere Tage frei machen wolle. „Stellen Sie nur die Fragen“, meinte er, „wir können ja einen Versuch machen.“ Fünf Tage hindurch fragten wir Master Ivo und zur Nachprüfung seiner Angaben noch zwei bis drei andere Bhils, und wir wußten so viel, daß die Bhils einen Unterschied machen zwischen den Göttern, die sie *melêla*, „Angestellte Gottes“, nennen und *Bhagwân Iswar*, dem einen, höheren, göttlichen Wesen. Wir wußten die verschiedenen Namen Gottes, daß Gott allein der



Erschaffer und Richter der Menschen sei. Aber es war uns auch klar: Hier gibt es noch Unbekanntes.

Bevor ich nun wieder abreiste, erinnerte ich P. JUNGBLUT an seine eigenen Erlebnisse, die er mir einige Tage vorher mitgeteilt und die auch andere Bhil-Missionare schon gehabt hatten. Die heidnischen Bhils, die sonst so interessiert und willig den religiösen Vorträgen der Bhilmasters über unsere Religion zugehört hatten, sagten öfters nachher, wenn sie unter sich waren: Diese Lehre ist gut, aber es ist eine fremde Lehre! *Zāñe kãñ no gyāñ se*, „Wer weiß, woher diese Lehre kommt!“ Oder: *Gyāñ ghāñō hāso pañ āwre kãñ*, „Diese Lehre ist wahr, aber es ist schwer, sie zu verstehen.“ Endlich: *In māñ bol ghāñō hikhtāñ ni wāre*, „Es gibt hier sehr viel zum Auswendiglernen; wir können es nicht lernen.“ Die katholische Lehre wurde so schon unter den Vorgängern beurteilt und von der Masse — wenige ausgenommen — als fremde, schwer verständliche Sache abgelehnt, obwohl man mit reichlichen karitativen Werbemitteln vorging.

Wäre es nun nicht an der Zeit, fragte ich P. JUNGBLUT, daß wir gemeinsam untersuchten, warum die Bhils unsere Lehre als eine fremde innerlich ablehnen und wie dann eigentlich ihre eigene Lehre heißt, von deren Wissen ja die Ablehnung kam. Was der gelehrte Jesuitenpater JOHANNES drüben in Kalkutta seit Jahren für die gebildeten Hindus erstrebt, sich mit den gebildeten Hindus auf einem gemeinsamen Boden zu treffen und sie dann von dort aus zu Gott zu führen, müßten auch wir bei den Bhils tun. Der gemeinsame Boden sei dort das Wahre und Schöne in der indischen Spekulation der Veden, welche aber nur einen Teil der vollen Wahrheit darstellen und von allen beigemischten Irrtümern befreit werden müßten. Würde der alte Vorwurf der Bhil nicht fallen, wenn wir vielleicht bei Kenntnis ihrer Lehre einige Wahrheiten entdeckten, welche sie mit uns gemeinsam hätten, und wir ihnen nachweisen könnten, daß sie durch Einflüsse von außen, den Hinduismus, Animismus und die Zauberei den guten gemeinsamen Boden der Wahrheit verlassen hätten? Würden die Missionare nicht viel eher von den Bhils verstanden werden, wenn sie mit vollem Recht erklären könnten: Wir kommen mit der Aufgabe, euch eure gute, alte Lehre wiederzubringen — wir bringen sie euch von jenem, der sie euch gegeben und lebendig in all eurer schicksalsreichen Vergangenheit erhalten hat? Die Bhils sind Realisten und an das Gesetz der Gewohnheit gebunden. Nur innere, klare Gründe werden sie — die Gnade selbstverständlich vorausgesetzt — dazu bringen, die Botschaft der Missionare anzunehmen. Der große Erfolg unserer Mitbrüder in anderen Missionen hing ja so oft davon ab, daß sie die Sprache des betreffenden Stammes beherrschten und Ausgangspunkte fanden, die auch der Naturmensch annahm und bei seiner Logik und Vernunft sogar annehmen mußte. So eine Untersuchung wird eine ernste, sorgfältige, mühsame Sache sein — denn nur die Wahrheit allein nimmt der Naturmensch ernst. Aber schließlich ist das doch eine ganz notwendige Arbeit, die eben um des Missionserfolges willen einmal geschehen muß.

Das unerbittliche „Muß“ war uns beiden ganz klar und so fragten wir uns die kommenden Tage nüchtern und sachlich, ob wir uns an die schwere Arbeit einige Zeit später wagen sollten. Mich beruhigte vor allem die auf-

richtige Versicherung meines Mitbruders, daß er ohne Dolmetscher mit jedem Bhil eine Unterhaltung in Bhili führen und die Erklärung einer Sache oder eines Textes, wie sie von einem Bhil gegeben wird, grammatikalisch auf ihre Richtigkeit prüfen könne. Im Notfalle konnte er mittels Hindi, das er spielend spricht, der Sache auf den Grund gehen. Die ethnologische Seite der Arbeit, die Fixierung und Auswertung der Themen und Fragen sowie die literarische Seite hatte ich übernommen. Auch die Auslagen für die Missionsküche und die gemeinsamen Reisen ins Innere waren meine Sache.

Die Arbeit begann am 9. Juni 1937 recht ermüdend und ernüchternd. Nur langsam kamen wir voran. Die Bhils antworten langsam, fast sprunghaft, weder logisch noch chronologisch; sollten sie eine Hauptsache beschreiben, nannten sie unbedeutende Nebensachen zuerst; wenn man dann auf die Nebenumstände einging, erfuhr man auch das, was man zu erfahren wünschte. Auch durfte man die erste brauchbare Antwort, die dann nach vielen Stunden des Fragens und Niederschreibens endlich fixiert war, nie als die endgültige ansehen. Wenn die Antwort vier bis fünf Tage später erneut vorgelegt wurde, führten sie die Sache weiter aus und an den nächsten Tagen noch viel gründlicher, so daß tatsächlich erst nach vier bis fünf Stenogrammen ein einigermaßen vollständiges Bild gezeichnet werden konnte. Dann aber wußten sie auch bei weiteren Fragen nichts Neues mehr. Wir saßen gewöhnlich auf der Veranda des Hauses von 8 bis 12 Uhr und von 15 bis 19 Uhr. Master Ivo und andere Lehrer oder Heiden, die herbeigeholt waren, saßen nach echter Bhil-Sitte um unseren Tisch herum. Jeder sagte frei vor den anderen seine Meinung. Nun kamen fast jeden Tag mehrere Männer, oft 10 bis 20 Meilen weit her, um Medizin für sich oder andere Kranke zu holen. Nach Landessitte setzten sich diese von selbst in die Runde und horchten, da es um ihre Religion ging, sehr gespannt zu. Sie unterbrachen den Redner, wenn er eine Sache nicht richtig darstellte oder etwas zu nennen vergaß. So wurde durch die Bhils die Sache auf ihre Wahrheit überprüft und ständig ergänzt. Freilich stellten wir öfters auch fest, daß die Bhils, selbst Master Ivo, im Kreuzfeuer vieler Fragen, auf die sie nicht gefaßt waren und deren sofortige Antwort ihnen schwer wurde, schneller ermüdeten als denkgeschulte Europäer. Wir merkten es daran, daß sich ihre Aussagen unbewußt in Widersprüche verwickelten. Dann mußte abgebrochen werden. Und sollte doch das fragliche Thema weitergehen, so mußte P. JUNGBLUT mit seinem Motorrad neue heidnische Zeugen aus einem Nachbardorf herüberholen.

Es kam vor, daß Volkssentenzen oder Gesänge, deren voller Sinn uns wochenlang unklar blieb, nur durch günstige Umstände wie zufällig erst klar wurden. Bei leichteren Gegenständen war Master Ivo oft der erste und, wie wir gleich sehen werden, der beste Gewährsmann, dessen Angaben oft und oft von seinen hinzugekommenen Landsleuten bestätigt wurden. P. JUNGBLUT schrieb die Bhili-Antworten sofort in Hindi-Lettern nieder, während ich die wortwörtliche deutsche Übersetzung festlegte, die P. JUNGBLUT mir diktierte. Bei Sachen, die inhaltlich recht schwer waren oder für die erst mehrere Zeugen verhört werden mußten, fanden auch Sitzungen statt, an denen zehn und mehr Personen, darunter mehrere Heiden, teilnahmen. Bei der Feststellung der

Clangesetze, der Heiratsverbote, dem Thema Ehe und Familie nahmen alle Bhil-Missionare teil und stellten auch ihrerseits Fragen in Hindi an die drei gegenwärtigen Masters, die früher alle Heiden waren, bis wir dann am Schluß über die Hauptergebnisse der dreistündigen Sitzung uns aussprachen und Sicheres von Unsicherem klar schieden. P. SCHLAPPA, der schon viel mit den praktischen Fragen der Ehe und Clangesetze zu tun hatte, wurde beauftragt, die Ergebnisse nochmals nachzuprüfen und deren Sicherheit mit Hilfe der beiden Masters Fortuna und Peter von anderen nachprüfen zu lassen. Das geschah Mitte Juli. Eine weitere Sitzung erfolgte drei Wochen später, und erst Ende September, als P. SCHLAPPA nach Indore kam, wurde nach zweitägiger Beratung, innerhalb welcher ein früherer Bhili-Missionar, P. ZIMMERMANN, nochmals als Sachkundiger mitprüfte, der Teil über Ehe und Familie in die endgültige Fassung gebracht.

Mit Suggestivfragen den Bhils gewünschte Ergebnisse zu entlocken, wäre gewiß nicht schwer gewesen. Aber damit hätten wir uns selbst und die Sache aufgegeben und auch unsere Achtung beim Bhil, der beim Missionar (im Gegensatz zum Hindu) Unbestechlichkeit, Aufrichtigkeit und Wahrheit erwartet und allein achtet. So wie der Bhil unbarmherzig jeden Sprachfehler beim Europäer bemerkt und vor anderen bemängelt, ebenso sicher wäre jede unrichtige Darstellung ihrer religiösen Ideen und Gebräuche, zumal bei einer Predigt oder einem öffentlichen Vortrag der Kritik, wenn nicht dem Spott aller, verfallen.

Wurden die Leute für ihre Aussagen bezahlt oder beschenkt? Kein einziger, auch nicht Master Ivo, der fast täglich mehrere Stunden Dienst hatte, für die er aber nur sein monatliches Gehalt von 15 Rupien wie früher bekam. Die anderen Zeugen wurden nur gelegentlich gefragt, weil auf immer neue Zeugen Wert gelegt wurde.

Wenn die Leute kamen oder gingen, so ging nach echter Bhil-Sitte die Tabakspfeife von Mund zu Mund, das war alles. Die Leute wußten nicht einmal den Zweck unserer Fragen und Aufzeichnungen. Besonderer Dank wurde keinem gesagt, weil das so wie so kein Bhil würdigt oder versteht. Am Tage, als ich fortging, überraschte ich auf Anraten des Missionars Master Ivo mit einem Geschenk von 5 Rs.; das war alles.

In zwei Fällen versuchte es ein Bhil, uns nach dem Munde zu reden, was, da er keine Beweise beibringen konnte, bald bemerkt wurde. Die Rolle eines Betrügers zu spielen versuchte nur einer und das war ein Hindu, kein Bhil. Er gab sich als Oberlehrer der Bhil-Lehrer aus, der unsere Feststellungen über die Bhil-Religion als wahr bestätigte, vor allem die Lehre über den Hochgott. Sein indischer Stolz und Ehrgeiz schienen besonders angestachelt worden zu sein durch mein großes Interesse für seine beiden Abzeichen als Lehrer, eine große Halskette und seine seidene schmucke Betteltasche, die ich nach seinem anfänglichen Widerstreben schließlich doch noch mit viel Geld erwarb. Aber kaum 14 Tage später überraschten ihn P. JUNGBLUT und Master Ivo plötzlich in seiner Behausung, und da ergab es sich eindeutig, daß er kein oberster Lehrer der Bhil sein konnte. Er verstand nämlich überhaupt kein Bhili, sondern nur Hindi, und hatte auch nicht, wie er erzählte, 200 Bhil-Lehrer



ausgebildet, sondern nur drei, von denen einer aus der Kaste der Lederarbeiter und zwei aus der Kaste der Bhils waren. Alle drei aber sangen ihre Lieder aus waschechten Hindu-Büchern. Sie stellten fest, daß er die Wahrheiten der Bhil-Religion, insbesondere die Urstandsmythe bisher nie gehört hatte, sie vor anderen als Dummheiten der Bhils bezeichnete und lächerlich machte. Endlich stellte sich heraus, daß sein religiöses Zeichen auf der Stirn, das er den Regenbogen Gottes genannt hatte, nichts anderes war als das Abzeichen der Shankar-Verehrer, und verlegen sagte er, Shankar sei ja eine Inkarnation des wahren Gottes. Notgedrungen gestand er jetzt ein, daß in seinem Ausbildungskloster in Udaipur wohl ein Shankar-Tempel sei, in dem nicht der eine Gott, sondern *Krishna* täglich verehrt wurde. Das Lichtopfer will er haben, aber in Wirklichkeit zündete er nur wie die anderen Hindus am Abend und zur Nachtzeit ein Licht an, weil er nicht im Dunkeln sitzen will. Seine Bücher, die er dann zeigte, waren die der Hindus und andere mit den eigenartigen Darstellungen *Krishna's*, sonst enthielten sie nur Mantras der Hindus.

Ein Kronzeuge für viele unserer Aufzeichnungen der Bhil-Tradition, Gebräuche und Lehren ist Master Ivo, der über 50 Jahre alt ist und jetzt die dritte Frau hat (Abb. 1—3). Er ist wohl seit seinem 14. Jahre Christ und seit seinem 23. Lebensjahre im Dienste der Bhil-Mission als Lehrer und Katechist. Er steht in hohem Ansehen bei den Christen und vor allem bei den Heiden, weil er selbst als echter und begeisterter Bhil an den guten Sitten und Gebräuchen seines Volkes festhält und sich am besten in der Ideenwelt der Bhil auskennt. Als Heide geboren, wurde er in Todesgefahr von seiner gläubigen Mutter dem nach seinem Tode vergöttlichten Bhil-Zauberer mit Namen *Kairo Kasumor* als sein Nachfolger, als Opferzauberer (*Pando*) gelobt. Gerettet, kam er mit 11 Jahren zu einem Bhil-Zauberer in die Lehre, wo er drei Jahre hindurch mit allen religiösen Lehren und Zaubereien der Bhil vertraut wurde. Bei der großen Hungersnot kam er 1899 zur Kapuziner-Missionsstation nach Thandla, von da zur Mittelschule in Joseph-Pura, wo er zum Lehrer ausgebildet wurde. Als Lehrer und Wanderkatechist im Ihabua-Staat wie in den Nachbargebieten ist keiner so viel wie er gewandert, im ständigen Verkehr mit den Heiden und ganz unter Heiden, die ihn überall als einen geistlichen Lehrer ehrenvoll aufnehmen, weil er sie selbst genau versteht und so geschickt, wie keiner bisher, die neue Lehre ihrem Verständnis näherbringt. Seine Charaktereigenschaften, Treue und Aufrichtigkeit wie seine große Volkskenntnis machten ihn zu einem wertvollen Zeugen unserer Feststellungen.

Es war Mitte Juli, als wir bereits die Hauptwahrheiten der Bhil-Religion kannten. Immer wieder sagte ich P. JUNGBLUT: Die Bhils, die um solche Wahrheiten wissen und nach ihnen vor allem praktisch leben, müssen auch Priester haben; es ist mir undenkbar, daß sich sonst diese Wahrheiten so rein erhalten hätten. Trotz aller Nachfragen weit und breit blieb er aber bei seiner Meinung: Die Bhil haben keine religiösen Lehrer. „Gut“, sagte ich, „dann müssen wir diese eben anderswo im Ihabua-Staat so lange suchen gehen, bis wir sie finden.“ Und so kam ich nach Ihabua, wo mir P. WICHELMANN von zwei Christen seiner Gemeinde erzählte, daß sie früher vor 15 Jahren einmal Schüler eines *Báwozi*, eines religiösen Lehrers, gewesen seien.



Dieser Spur nachgehend, ergab sich, daß im Umkreis von Ihabua hin zum Malwaplateau tatsächlich noch viele religiöse Lehrer der Bhils wohnen als die treuen Hüter der Bhil-Religion. Durch diese zwei ehemaligen Schüler beantraute P. WICHELMANN alsbald eine Zusammenkunft mit einem älteren, noch amtierenden *Báwozi* (Abb. 4). Am 21. Juli trafen wir uns in Ishgarh: P. WICHELMANN, P. MOCHA, P. JUNGBLUT und der Lehrer mit seinen fünf Begleitern, von denen einer ein Heide war, die drei Masters von Ihabua und Ishgarh, ebenso die obengenannten Schüler eines anderen *Báwozi*. Für uns war diese Begegnung von Bedeutung, weil dieser *Báwozi* mit Namen Dhana ein Heide war, der noch nie einen Missionar gesehen und gesprochen und darum uns indifferent gegenüberstand und als Lehrer sicher alle Wahrheiten wissen mußte, die wir so mühsam gesucht und erfragt hatten (Abb. 5). Da wir nicht mitschrieben, sondern ungezwungen bald diese, bald jene Wahrheit besprachen, staunten wir alle, daß der *Báwozi* jede unserer Wahrheiten über die Bhil-Religion mit dem kurzen Satz bejahte: „So sagt man!“ Zu P. JUNGBLUT aber äußerte er am Schlusse bewundernd: „Du bist der erste Europäer, der heute in der Bhili-Sprache mit mir redete. Du weißt ja aber auch alles (von unserer Religion und unseren Liedern und Zeremonien).“ Eine bessere und objektivere Feststellung konnten wir nicht erhalten.

In den Wahrheiten der Bhil-Religion fanden sich viele Ausgangspunkte für die Behandlung katholischer Glaubenswahrheiten. P. JUNGBLUT und ich waren entschlossen, sechs Sonntage hindurch Heiden wie Christen ihren guten, alten Glauben der katholischen Lehre, die die gleiche Wahrheit, ja noch mehr, noch tiefere Wahrheit bietet, sachlich gegenüberzustellen. Gleich das erste Thema lautete: „Gott ist unser Vater, Schöpfer und Richter. Diese Wahrheit kennt ihr längst, auch als Heiden, die braucht nicht mehr bewiesen zu werden. Aber das ist heute eure neue Lehre, die euch noch keiner verkündet hat: Warum hat euch Gott erschaffen? Er hat euch aus ewiger Liebe als seine Kinder erschaffen, um euch wirklich glücklich zu machen.“ Ich sagte das in kurzen Absätzen deutsch, P. JUNGBLUT in Hindi. Wir waren beide überrascht, mit welchem Interesse sie lauschten und wie die Männer ihre Köpfe nach vorne streckten, um jedes Wort förmlich zu verschlingen. Nach der Predigt sagten die Heiden zueinander: „Das waren aber Wahrheiten, die uns heute nahegingen. Die konnten wir heute wie Öl gut schlucken.“ *Gālla māñ zābro utari gyó.*

Aber was ist nun unser eigenes Urteil über die vorliegenden Untersuchungen bei den Bhils?

Sie ist keine abschließende Forschung. Fachleute mit besserer Vorbildung, mit noch besserer Kenntnis der Bhili-Sprache und reicheren finanziellen Mitteln und deshalb größerem Aktionsradius werden mehr leisten und noch mehr Zeugen vernehmen können. Mögen ihnen unsere Feststellungen eine Einladung und zugleich Ausgangspunkt für baldige, größere Untersuchungen sein. Trotzdem aber wollen unsere Feststellungen für wahr und ernst genommen werden, weil wir genügend Zeugen beibringen, deren Überprüfung zuverlässig war. Freilich erstrecken sich unsere Beobachtungen nicht auf das ganze Gebiet der Bhil, sondern nur auf einen Teil, der etwa so groß ist wie

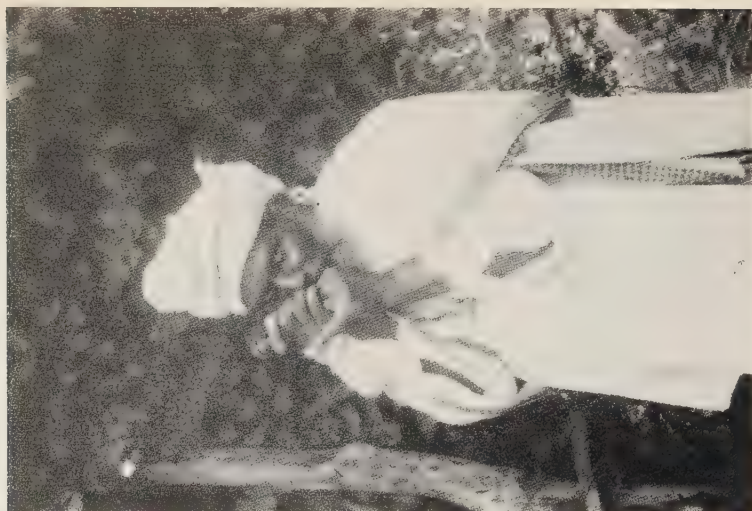


Abb. 3.  
Beim Rauchen.

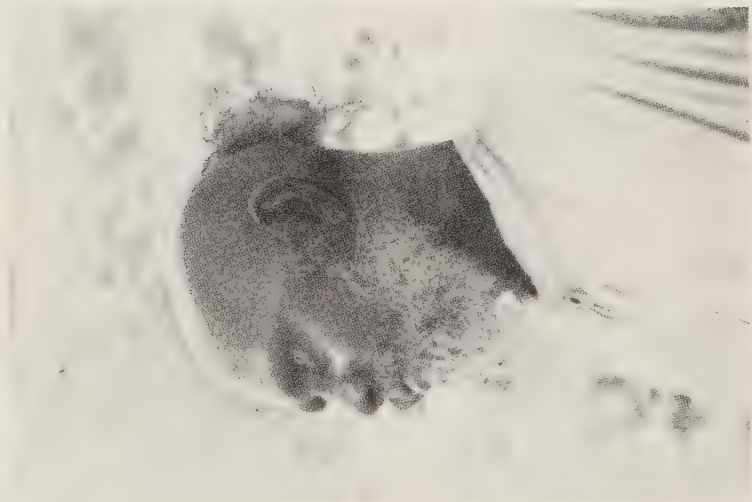


Abb. 2.  
Abb. 1—3. Drei Aufnahmen von Master Ivo.

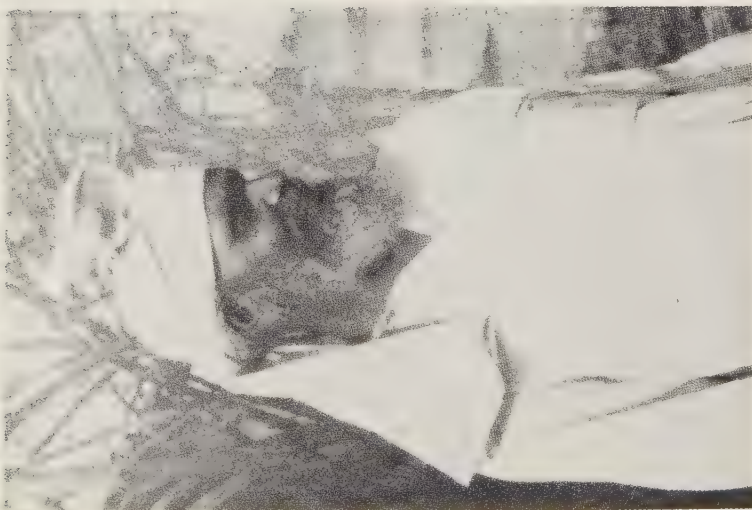


Abb. 1.







Abb. 5.  
P. Jungblut und P. Konrad bei einer Sitzung in Ishgarh.



Abb. 7.  
Räuber aus Kerrawad.

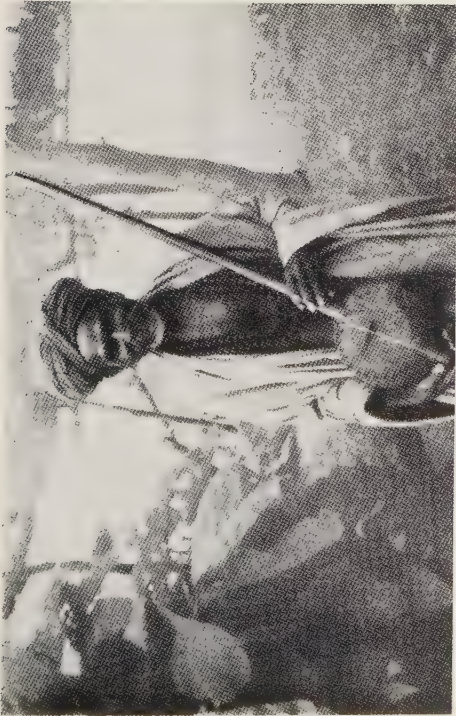


Abb. 4.  
Bawozi Dhana.



Abb. 6. Geschwister auf dem Palang (Rambhapur). Von links nach rechts: Johann Ninnama, 4 Jahre, Maria Ninnama, 8 Jahre, und Joseph Ninnama, 7 Jahre (bereits tot).





Holland mit zirka 100.000 Bhils. Aufgabe berufener Forscher wird es sein, festzustellen, wie weit sich diese Religion der stammestreuen Bhils in den Nachbarstaaten und bei den übrigen 3½ Millionen Bhils von Mittel- und Westindien findet.

Unser Ziel war vor allem, dem vielbeschäftigten Missionar zu besserer und schnellerer Volkskenntnis zu verhelfen. Diese kann er dann durch ständige Beobachtung ergänzen. Durch ihren sorgfältigen Gebrauch wird er um so sicherer zur Seele seines Volkes gelangen.

NB. Wir geben die Bhil-Laute mit lateinischen Buchstaben in deutscher Transkription wieder und nicht in englischer, weil dort die Vokalwiedergabe verwirrt.

Erst nach Beendigung der Untersuchungen begegnete ich dem Census of India 1931, Vol. XX, Part. 1, der von S. 238 bis 266 über die Bhils schreibt und dessen Mitteilungen an entsprechender Stelle mit den unserigen verglichen wurden. Ebenso Census of India 1931, Vol. I, Part. II, Imperial Tables.

Weiterhin wurden berücksichtigt:

1. Encyclopaedia of Religion and Ethics edited by JAMES HASTINGS. Vol. II, 554—557.
2. W. KOPPERS, Der Totemismus als menschheitsgeschichtliches Problem. Anthropos XXXI, 1936, S. 159—176.
3. HERMANN NIGGEMEYER, Totemismus in Vorderindien. Anthropos XXVIII, S. 407—461.
4. BUSCHAN, Völkerkunde II. Erster Teil (Bhil) (A. HABERLANDT).
5. G. A. GRIERSON and S. KONOW, Linguistic Survey of India. Vol. IX, Part. III. The Bhil Languages and Khandēśī (Calcutta 1907).

Es ist mir eine besondere Ehrenpflicht, dem treuen Mitarbeiter P. JUNGBLUT, der, wie schon gesagt, an dem Erfolg der Bhil-Studien und damit an der Abfassung dieser Arbeit wesentlichen Anteil hat, hier nochmals wärmsten Dank auszusprechen <sup>4</sup>.

Mit der gleichen Dankbarkeit gedenke ich aller anderen Bhil-Missionare, die mir bei der Forschungsarbeit wertvolle Dienste leisteten und mir einige Photos und Zeichnungen zur Verfügung stellten, die dann von europäischen Fachleuten näher bearbeitet wurden.

## II. Materielle Kultur.

### 1. Land und Klima.

Das Land der Bhils zwischen Ratlam und Dohad ist durchwegs hügelig mit Höhen bis zu 300 und 500 *m* über dem Meeresspiegel. Lichte, niedrige Waldungen durchziehen das Land, die von den Bewohnern Dschungel genannt werden. Maisfelder der Bhils, Reisfelder und Baumwollpflanzungen der Hindus und Mohammedaner mit kleinen oder größeren Dorfanlagen liegen

<sup>4</sup> Von P. JUNGBLUT erscheint soeben eine Bhili-Grammatik: „A Short Bhili Grammar of Ihabua State and Adjoining Territories.“ Composed by Rev. L. JUNGBLUT S. V. D., Missionary of the Prefecture Apostolic of Indore. C. J. Printed at the Rising Star Printing Press, Mhow. C./I.

dazwischen. Es ist aber nicht der romantische Dschungel anderer Gebiete Indiens, nicht Hochwald mit Riesenbäumen, undurchdringlichem Dickicht, wilden Schluchten und verborgenen Sümpfen, wo Tiger und Panther, Bären und Wildschweine hausen. Schmale Pfade durchziehen kreuz und quer unseren Dschungel, der nur an einigen Stellen für den Wanderer undurchdringlich wird. Es gibt 20 bis 30 verschiedene Bäume, Nadelbäume aber fehlen. Zur Regenzeit begegnet man zahlreichen *nalas*, welche zwei bis drei Meter hoch anschwellen, zur Zeit der Hitze aber spurlos im Sande verlaufen. Schakale, seltener Hyänen, kreuzen den Weg. Ganz selten begegnet man am Tage einem hungrigen Panther. Nach den Aussagen der Bhils bedrohten vor 40 bis 50 Jahren auch Tiger die Gegend: sie finden sich auch jetzt noch in den Nachbarstaaten von Indore und Barwani, 30 bis 50 Meilen von unseren Landesgrenzen entfernt. Gefährlicher als die Raubtiere sind die vielen Giftschlangen, besonders zur Regenzeit.

Man unterscheidet nur drei Jahreszeiten. Die heiße Zeit von Mitte Februar bis Mitte Juni; die Regenzeit von Mitte Juni bis Anfang Oktober, die kalte Zeit von November bis Februar; in dieser letzten Periode wird es um 6 Uhr morgens hell und um 6 Uhr abends dunkel; die Temperatur sinkt nachts bis unter 0 Grad.

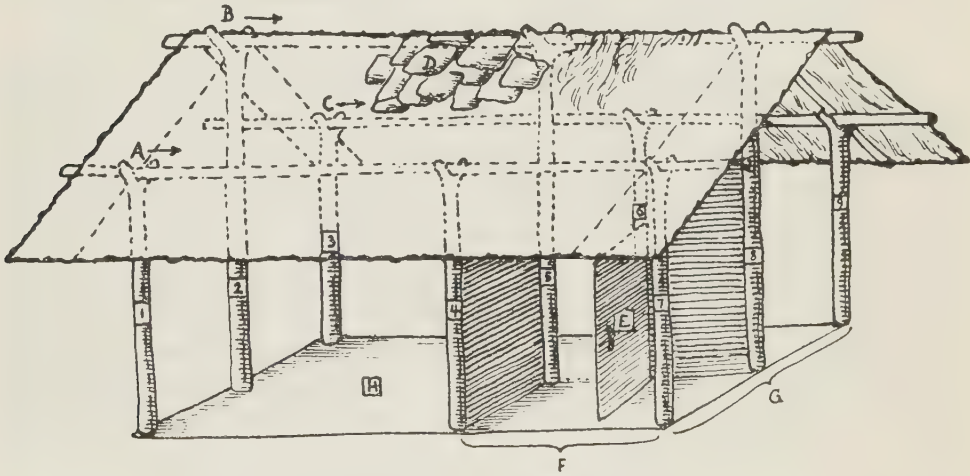
Als ich Mitte November hier ankam, waren die Felder kahl, denn die Maisernte war eben eingeholt. Weizen und *Chana* (Grams) und Tabak wurden soeben fleißig auf den Maisfeldern angepflanzt. Die Felder, wo Reis, Baumwolle, Erdnüsse und kleine Erbsen, *Urad*, für die Ernte im Februar heranwachsen, gehörten meistens den Hindus und Mohammedanern. Ebenso die Gärten mit Bananen, Popaias und Zitronen.

## 2. Siedlungen und Hüttenbau.

Vergebens sucht man nach Dorfanlagen. Die Bhils leben vielmehr zerstreut in einzelnen Hütten oder in Gehöften von vier bis fünf Hütten. Nicht selten begegnet man leeren Hütten. Ursache dafür ist oft der Tod mehrerer Familienmitglieder. Der Aberglaube heißt sie dann den Ort des Unglücks verlassen. Oder sie können die Pacht für die Felder nicht zahlen und so wanderten sie in einen Nachbarstaat. Auch Wanderlust führt viele in die Ferne.

Jeder Bhil ist sein eigener Baumeister. Die Hütte ist durchschnittlich 4 bis 6 *m* lang und 4 bis 5 *m* breit. Zum Hausbau verwendet man gewöhnlich das beste Holz des Teakbaumes, das gegen Ameisen widerstandsfähiger ist. Ein Bau vollzieht sich so: Der Boden wird geebnet, eine Schicht Lehm darübergerbreitet und der Sauberkeit wegen mit Kuhmist überstrichen. Über dem länglichen Viereck werden in gleicher Distanz je drei Pfähle eingerammt. Die drei mittleren sind höher und tragen den Giebel des Hauses. Sodann werden je drei Pfähle in der Längsrichtung durch drei Querbalken verbunden. Das Hausgerippe steht. Jetzt belegt man die Dachflächen mit leichten *Sak i*-Querhölzern nach Art der Sparrhölzer. Für die vier Wandflächen verwendet man rauhes Strauchflechtwerk, welches mit einer gekneteten, weichen Masse von Lehm, Erde und Heu und anderen Abfällen als Bindemittel verklebt wird. Die getrockneten Flächen werden mit Kuhmist überstrichen.

Das Dach wird mit Reisig gedeckt und darüber legt man selbstgebackene, flache Ziegel. Die einzige Öffnung ist die Türe, durch welche der Rauch des offenen Herdes abzieht. Vereinzelt findet man auch kleine, runde Luftlöcher. Es gehört zum Stil einer Bhil-Hütte, daß eine Veranda eingebaut wird. Die Hütten sind gewiß recht einfach, aber durchaus dem Klima angepaßt, im Sommer nicht zu heiß und im Winter nicht zu kalt. Der Kuhmistverputz soll zudem hygienisch sein, weil er viel Ungeziefer abhält und sehr leicht erneuert werden kann. Die Unkosten eines Baues belaufen sich auf zirka 30 bis 50 Rs. (= RM.). Damit bezahlt der Bhil aber nur das Bauholz. Die Arbeit leistet er selbst. Zum Hausbau wird kein einziger Nagel gebraucht. Die Balken



Zeichnung 1. Modell einer Bhil-Hütte.

A + B + C sind die Tragbalken des Daches, die auf den Pfählen ruhen. D = Dachziegeln. E = Halbgeöffnete Tür mit Kette, welche zur Wohnung führt. F = Veranda: Es gehört zum Stil einer Bhil-Hütte, daß eine Veranda eingebaut wird. G = Breitseite des Hauses. H = Der Fußboden.

werden vielmehr durch Einzapfung verbunden und durch gespaltene Baumrinde noch befestigt. Das Hausinnere ist so geräumig, daß Menschen wie Haustiere im gleichen Raume zusammenwohnen, die einen rechts, die anderen links.

### 3. Feuerstelle.

Komfort oder viel Mobiliar findet sich nicht. In einer Ecke steht der offene Herd. Er besteht aus drei Ziegeln, früher nur aus Lehm, hat Hufeisenform und ist mit Lehm verschmiert. Der Gebrauch der Zündhölzer ist für die meisten noch immer Luxus. Wie in alter Zeit schlägt man mit einem Stückchen harten Eisen an einen weißen Quarzstein. Mit einer Art feiner Baumwolle fängt der Bhil die Funken auf. Doch wird ihm das kostbare Feuer nur selten ausgehen. Für gewöhnlich erhalten sie es dadurch, daß sie ein Holzscheit anzünden und langsam weiterglühen lassen oder sie legen getrockneten, entzündeten Kuhmist unter die Asche zum Weiterglimmen. Im Notfall hilft ihnen der Nachbar mit einem kleinen Stückchen glimmenden Feuers aus.



#### 4. Haustiere.

Eigene Stallung kennt der Bhil nicht. Die Haustiere trifft man daher im Innern des Hauses: ein Paar Ochsen für die Feldbestellung, vielleicht auch ein bis zwei Kühe, die nur wenig Milch geben. Milchtrinken ist Vorrecht der Kinder. Rationelle, produktive Viehzucht und Milchwirtschaft kennt der Bhil nicht. Die Tiere leben von Gras oder Heu und wer mehr hat, füttert sie zuweilen mit *Chana* oder Baumwollsamenskörnern. Der normale Preis von ein Paar Ochsen beträgt etwa 15 bis 25 Rs. Das Rindvieh ist nur zur Nachtzeit im Hause, ebenso die Hühner. Diese werden zur Regenzeit auch bei Tage im Hause gehalten, da sie nur zu leicht eine Beute der hungrigen Schakale werden. Fast alle Bhils besitzen einige Hühner und vier bis fünf Ziegen im Werte von 15 Rs.

#### 5. Wassertöpfe.

Zum notwendigen Inventar der Hütte gehören auch mehrere poröse Wassertöpfe, welche zirka 10 Liter Wasser fassen und von Frauen und älteren Mädchen morgens und abends gefüllt werden müssen. Meistens ziehen mehrere Frauen zusammen im Gänsemarsch zum nahen Fluß. Einige filtrieren das Wasser, indem sie im Ufersande eine Grube graben, die sich mit reinem Wasser langsam füllt. Sehr viele aber schöpfen einfach das Wasser aus dem Flusse oder brunnenartigen Löchern, welche die Männer außerhalb des Dorfes an wasserhaltigen Stellen graben. Bleibt der Monsunregen lange Zeit aus, so werden die Frauen auch notgedrungen schmutziges Wasser, besonders verseuchtes Flußwasser nach Hause tragen. (Der erste starke Monsunregen hätte von selbst den ganzen Fluß gereinigt.) Dann kommt freilich bald noch größere Not über die Bhils, da Cholera und Typhus ihre Opfer fordern.

#### 6. Schlafstätte.

Da die Bhils Kinder schätzen und lieben, so finden sich überall im Haus auch kleine Kinder. Eines schläft auf dem *Palang*, ein neugeborenes in einer Tuschaukel. Sie spannen ein Tuch über zwei Stricke, dessen Enden am Dachsparren festgebunden werden. Der *Palang*, die gewöhnliche Schlafstätte von Mann und Frau, ist ein viereckiger, länglicher Holzrahmen, dessen Hohlraum man mit Stricken oder Bambooflechtwerk ausfüllt (Abb. 6). Unter den vier Ecken des Rahmens erblickt man vier kurze Holzfüße. Den Holzrahmen stellt der Bhil selbst her, oft auch die Stricke; für das Spannen der Strickbänder aber zahlt er dem Fachmann von einer fremden Kaste 3 bis 4 *Annas*. Eine leichte Baumwolldecke für die Nachtruhe kann er sich nicht leisten. In die Tageskleidung hüllt er sich nachts ein, der Mann in sein *pichōri* = das Umwurf Tuch, die Frau in ihren *lūgrā* (Schleier).

#### 7. Kleidung.

a) Die Kleidung der Frau besteht aus einem Frauenrock von roter oder geblumter, dunkelblauer Farbe; die Hausfrau kauft sich im Basar ein 2 bis 2'50 m langes Tuch, näht es oben in Falten, entsprechend dem Umfang des Leibes. Sie zieht durch die Falten einen Strick und bindet damit den Rock über den Hüften fest. Sie faßt nun mit beiden Händen die Rockenden rechts und links, bringt sie nach vorn und schiebt sie vorn unter den

Strick. Die nach vorn herunterfallende lange Rockfalte wird nun zwischen den Beinen nach rückwärts geschoben und gleichfalls vom Strick festgehalten. Dieser schnell hergestellte Rock, der eine Art Rockhose darstellt, reicht dennoch, falls er bei Regen oder Feldarbeit nicht höher geschürzt wird, bis zur halben Höhe der Wade hinab. Als Obergewand trägt sie eine schmale Brustweste, die rot ist, falls sie bereits ein Kind hat, eine weiße mit roten Tressen, falls sie nur verheiratet ist und noch kein Kind hat, und eine ganz weiße Weste am Heiratstage. Auch halbwüchsige Mädchen tragen diese Brustweste mit roten Tressen. Das dritte Kleidungsstück ist ein dunkelblauer oder roter Schleier, der vom Kopf bis fast zu den Fersen hinabreicht. In diesen Schleier *Lūgrā* hüllt sie sich nachts beim Schlafen ein.

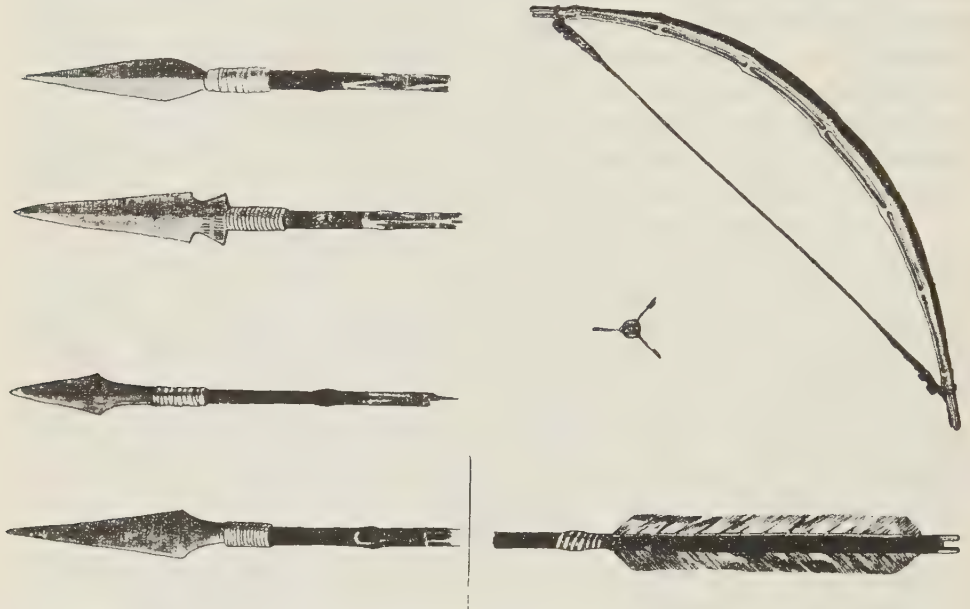
b) Die Kleidung des Mannes besteht für gewöhnlich aus einem baumwollenen Lendentuch von 2'20 bis 2'50 m, *dhóti* genannt, das von vorn nach rückwärts zwischen den Beinen durchgezogen und über der Hüftenkordel festgemacht wird (Abb. 7). Letztere ist gleichfalls von Baumwolle gewebt und wird fünf- bis sechsmal um die Hüften gewunden. Nicht selten werden an diese Kordel Glasperlen zur Verzierung seitlich aufgereiht. Nur ganz selten dürfte man dafür einer mehrsträhnigen, silbernen Kette begegnen. Das Obergewand ist ein dickes, grob gewebtes Bettuch, in das man sich am Tage wie bei Nacht einhüllt. Unter seinem Kopfkissen liegt öfters ein verrosteter Säbel, der neu zirka 3 bis 6 Rs. kostet. Kleine Kinder schlafen bei den Eltern auf dem *Palang*; größere dagegen auf einer Matte oder auf bloßer Erde. Schon bald nach dem Nachtessen gehen alle zur Ruhe und schlafen bis etwa Sonnenaufgang.

Ein kleines Petroleumlämpchen, das auf dem Maisbehälter von Lehm steht, brennt noch eine kleine Weile im dunklen, zugigen Raum, wenn nicht etwa ein Kranker im Hause liegt und seine schlaflose Nacht durch dieses kleine Licht etwas erhellt sehen möchte. Bildern als Wandschmuck begegnete ich in den heidnischen Bhil-Hütten nur ausnahmsweise.

### 8. Waffen.

Von einem Dachsparren hängen seine Waffen herab, mit denen er sich gegen Räuber und nächtliche Überfälle wehren kann, sein Bambu-Bogen und ein Bündel scharfgeschliffener Pfeile. Alle, selbst die Knaben, wie ich oft beobachtete, sind gute Schützen. Gegen wilde Tiere, wie Panther und Wildschweine, welche ihre Maisfelder zerwühlen, und Hyänen, welche auch zuweilen kleine Kinder wegholen, sind sie praktisch wehrlos. Vereinzelt besitzen sie auch einen alten Vorderlader, oft so alt, daß man nicht weiß, ob die Kugel vorne oder rückwärts herauskommt. Professionelle Räuber gibt es genug im Lande, auch ganze, wohlbekannte Räuberdörfer, deren Bewohner in großen Banden umherziehen und oft das Vieh eines ganzen Dorfes mitnehmen, seltener eigentlich fremde Dörfer und noch seltener einen Basar in einer Stadt angreifen. Die Not des Lebens führt oft genug den Räubern neue Genossen zu. Sie verbergen ihre Waffen oder ihre Axt unter dem Obergewand, so daß Nachtwanderer und Räuber kaum zu unterscheiden sind. Vor Räuberüberfällen sind auch die Missionsstationen nicht sicher und die angestellten Wächter haben

mit einigen Schreckschüssen schon manchen Räuber in die Flucht gejagt. Für seinen Bogen wählt der Bhil guten Bambu aus. Die Pfeile dagegen kauft er sich meistens; nur wenige stellen sich selbst noch den Pfeil her. Bogen und Pfeil trägt er immer bei sich (Abb. 8—10).



Zeichnung 2. Pfeilspitzen, Schaft (an drei Seiten gefiedert) und Bogen der Bhils.

Nur ganz selten tragen die Bhils von heute außer Pfeil und Bogen einen kleinen Lederschild als Abwehrwaffe. Sein Erwerb kommt dem gewöhnlichen, armen Mann schon zu teuer. P. WICHELMANN, der bereits fünf Jahre unter den Bhils von Ihabua arbeitet, fand ihn bis jetzt erst in drei bis vier Häusern der Bhils.

Der auf Abb. 20 abgebildete Schild ist aus dem Brustleder eines Büffels gearbeitet und ist so hart, daß er gegen jeden Pfeilschuß absolut sicher schützt.

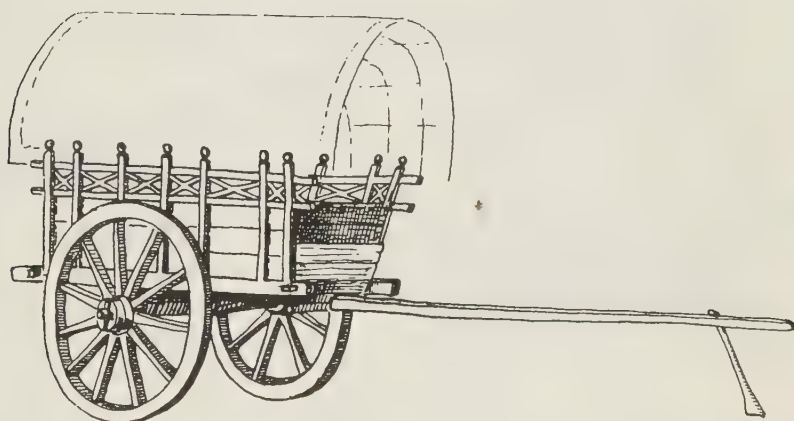
Sein Besitzer ist der weithin bekannte Bhil-Räuberhauptmann Taurio Machar, der im Dorfe Kerawad, etwa 15 Meilen vor Ihabua, wohnt.

## 9. Pflug und Karren.

Der Pflug der Bhils stellt sich dar als ein primitiver Sohlenpflug. In den klobigen Sterz ist die hölzerne Sohle eingepflockt und mit Baststricken befestigt, in deren Spitze ein etwa 4 cm breites Eisen eingelassen ist. Der Pflug wird mittels einer langen, hölzernen Deichsel von einem Ochsespann gezogen. Bei der Maissaat wird an dem Pflug ein Sättrichter aus Bambu angebunden. Das Pflugeisen kauft der Bhil fertig im Basar. Die Pflugstricke und Kordel dreht er sich selbst aus gespaltenen Hanfstengeln. Einige Bhils pflanzen Hanf an. Zum Hausinventar gehört auch eine Axt und etwas krummes Dschungelholz, das er vor seiner Hütte aufstapelt und zerhackt. Den



Zeichnung 3. Pflug.



Zeichnung 4. Karren.



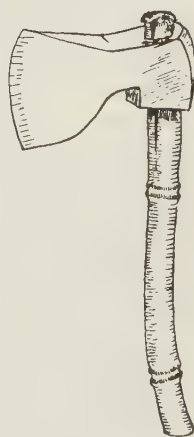
1

Wiziani  
Meißel  
(Spaltmesser)



2

Wāhalo  
Breitaxt



3

Kararun  
Beil

Drei wichtige Bhil-Werkzeuge.

Zeichnung 5.



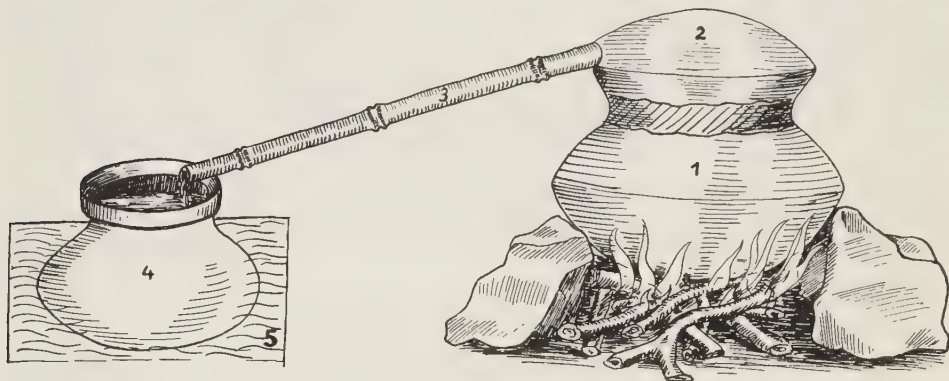
zweirädrigen, sehr begehrten Karren, der immer von zwei Ochsen gezogen wird, besitzen nur wenige Bhils. Beim Bau seiner Hütte wie bei der Herstellung von *Palang*, Pflug und Karren gebraucht der Bhil nur drei Instrumente, die hier abgebildet sind.

### 10. N a h r u n g.

Das tägliche Brot ist Maisbrot, flach und rund wie ein Pfannkuchen, welches in einem untiefen Tongefäß über dem Feuer gebacken wird. Die Brotbereitung ist Sache der Hausfrau. Sie hat auch das Wasser und Brennholz herbeizuholen. Das Wasser holt sie aus dem Dorfbrunnen, der oft 10 m und mehr tief ist. Nur durch ein mitgebrachtes Seil und Schöpfeimer erreicht man das Wasser. Sie gießt das Wasser in ein bis drei Tongefäße, die sie auf dem Kopfe heimträgt. Sie mahlt auch mit den Töchtern auf der alten Handmühle den Mais zu feinem Mehl (Abb. 29). Diese Mühle besteht aus drei Teilen. Den Unterbau bildet eine große, runde Schüssel, so groß wie ein mittelgroßes Wagenrad. Die Schüssel ist aus Lehm geformt und mit Kuhmist glatt gestrichen. Hier sammelt sich das fertige Mehl. Über der Schüssel aus Lehm liegt ein schwerer, runder Stein, 50 cm und noch größer, der an seiner Oberfläche sehr rauh bearbeitet ist. In der Mitte dieses Steines ist ein kleiner Holzstift. Dieser greift in die Öffnung eines zweiten darüberliegenden Mahlsteines. Durch die Öffnung von oben fallen die Maiskörner auf die untere Platte. Der obere Stein hat nahe dem Rande einen Holzgriff. Ein oder zwei Frauen setzen sich auf den Boden vor der großen Lehmschüssel und drehen die Oberplatte in lustigem Schwung. Manchmal singen sie auch dabei. Um 10 Pfund Mais sehr fein zu mahlen, benötigen sie etwa 1¼ Stunden Zeit. Der Preis einer guten Mühle ist etwa 4 bis 8 Rs. Da sich die erforderlichen harten Steine in unserem Bhil-Gebiete nicht finden, müssen diese Steine für teures Geld vom Nachbargebiet eingeführt werden. Die fleißige Bhil-Frau vermengt das Maismehl mit gesalzenem oder ungesalzenem Wasser und knetet längere Zeit den Teig in einer vom Manne geschnitzten Schüssel. Schließlich walzt sie mit ihren Händen den Teig aus zu einem runden, flachen Kuchen und legt ihn in einem Tongefäß, seltener in einem Eisengefäß, über das Feuer. Als Zuspense nimmt man sich auf das recht trockene Brot eine Art Gemüse: grüne Kräuter aus dem Dschungel oder vom Feld, manchmal auch getrocknete und konservierte. Alle Beigaben werden mit rotem Pfeffer sehr scharf gewürzt. Bessergestellte Familien erlauben sich echt indische Gewürze und *Chana* (Grams). Dieses Maisbrot ist zwischen 11 Uhr und 12 Uhr für die Bhils zugleich Frühstück und Mittagmahl. Gegen 8 Uhr oder 9 Uhr abends essen sie zum zweiten- und letztenmal: eine steife Masse aus grobgemahlenem Maismehl, die man in gesalzenem Wasser längere Zeit kocht. Wo immer möglich, verschafft er sich etwas Buttermilch dazu. Bei besonderen Gelegenheiten, wie Heirat, Besuch, heidnischem Opferfest, essen sie auch Ziegenfleisch und Hühner. In der Regenzeit gehen sie dem Fischfang nach mittels selbsthergestellter, kleiner Netze oder Fischreusen aus mehrfach gespaltenem Bambu. Krabben sind während der Regenzeit ein Leckerbissen, der ihrem sicheren Pfeil so leicht nicht entgeht.

## 11. Genußmittel.

Sobald ein junger Bhil den Pflug handfest führen kann und der Schnurrbart sich zeigt, hat er ein Recht auf die Tabakspfeife im Kreise der Männer. Die Pfeife ist ein 11 cm langer, schmaler Tontrichter. Man stellt sie nicht selbst her, sondern kauft sie, wie alle Tonwaren, insbesondere die bauchigen Wasserbehälter, *mátkās* genannt, bei der Kaste der *Kuñwār* für wenig Geld. Weil sich in dem Pfeifentrichter keine Verengung findet, so legt man zuerst ein kleines, rundes Kieselsteinchen hinein. Darauf stopft man sie mit soviel Tabak, als gerade zwischen drei Fingern Platz hat. Darüber legt der Bhil noch ein Stückchen glühender Holzkohle. Sodann reißt er einen kleinen Fetzen Tuch von seinem Kleid oder Kopftuch herunter, taucht ihn ins Wasser, drückt



Destillationsapparat der Bhil.

- |            |   |                                 |
|------------|---|---------------------------------|
| 1. Hāndluñ | — | Tontopf mit Mahuwa-Fruchtwasser |
| 2. Babari  | — | Kleiner Verdämpfer              |
| 3. Nāl     | — | Bambus-(Überlauf) Rohr          |
| 4. Guñiyo  | — | Kupfernes Auffanggefäß          |
| 5. Khaḍo   | — | Kühlwasser                      |

Zeichnung 6.

ihn aus und legt ihn um das Mundende der Pfeife. Er zieht einen gekühlten Rauch vor. Die drei mittleren Finger der linken Hand legt er auf die Pfeife; mit der rechten Hand umfaßt er die Pfeife mit den drei Fingern. Durch die Öffnung zwischen Daumen und Zeigefinger saugt er den Rauch aus der Pfeife. So kann die Pfeife ohne Gefahr von Krankheitsübertragung von zehn bis zwanzig Männern der Reihe nach geraucht werden. Er raucht oft. Es wäre sogar ein Zeichen von „Faulheit“, wenn er während der Nacht gar nicht rauchte. Das tägliche Wasser trinkt er gewöhnlich aus der Handmuschel, aus einer ausgehöhlten Frucht oder aus einem Messinggefäß, *Lōṭi* genannt. Auch hier setzt er das Trinkgefäß nicht unmittelbar an seine Lippen, sondern läßt das Wasser im Strahle in den Mund hineinfließen oder läßt es über die Handmuschel in den Mund laufen.

Das zweite Genußmittel ist der *Daru*, der Nationaltrank der Bhils, eine Art Branntwein. Er enthält etwa 7 Prozent Alkohol. Die Bhils kennen seine Wirkung, denn sie sagen sprichwörtlich: „Trinkst du *Daru*, wirst du das

rechte Wort finden.“ *Wāt Awe*, „Wort kommt“. Zur Herstellung des *Daru* füllt man einen großen, irdenen Topf bis zu zwei Drittel mit der gegorenen Masse von *Máhuwā*-Früchten. Von einem zweiten Topf bricht man den oberen Rand ab und stülpt den randlosen Topf als Deckel auf den ersteren. Durch Umwickeln mit einem Tuch und Verschmieren mit Lehm werden beide Töpfe zu einer fugenlosen Einheit verbunden. In den oberen Topf wird nun seitlich ein Loch gebohrt und darin ein Bamburohr befestigt, das in ein Messinggefäß mündet. Das Messinggefäß soll dem späteren Destillat als Vorlage dienen. Demgemäß wird es gekühlt, indem man es in eine mit Wasser gefüllte Grube stellt und entsprechend befestigt. Zur Regenzeit setzt man das Messinggefäß einfach in den nächsten vorbeifließenden Bach. Unter dem großen Topf mit der gegorenen Masse wird ein starkes Feuer entzündet. Die aufsteigenden alkoholischen Dämpfe kondensieren sich in dem kalt gehaltenen Messinggefäß. Sobald das Brodeln im Topfe aufhört, hebt man den Topf vom Feuer und der Branntwein ist fertig. Der ganze Prozeß dauert zwei bis drei Stunden. Da die Bhils sehr arm sind, verkaufen sie den größten Teil des *Daru* an Händler zum halben Basarpreis, etwa 3 *Annas* eine Flasche (19 Rpf.). Liegen keine besonderen Anlässe vor, so ist Trunkenheit bei ihnen eine Ausnahme. Bei heidnischen Festen jedoch, wie bei Hochzeiten, ist Trunkenheit gar nicht so selten.

## 12. Geldwert des Besitzes.

Wollte man den Preis seiner beweglichen und unbeweglichen Güter aufstellen, so müßte man bei ihrer Neuanschaffung nachfolgende Preise zahlen:

1. Hütte . . . . .	30—50	Rs.
2. Zwei Ochsen . . . . .	40	„
3. Schmuck der Frau ohne Silber . . . . .	15	„
4. Pflug . . . . .	1½	„
5. Vorratsbehälter für Mais . . . . .	nichts	
6. Trink- und Wassergefäße . . . . .	1½	Rs.
7. Vier Kühe . . . . .	55	„
8. Fünf Ziegen . . . . .	15	„
9. Ein Mahlstein . . . . .	4	„
10. 2—3 <i>Mani</i> Mais als Vorrat . . . . .	25	„
11. Für kleine Utensilien, <i>Loti</i> , Wassergefäß, eine Trommel . . . . .	5	„
12. Hat die Frau noch Silberschmuck . . . . .	30—50	„
	<hr/>	
	200—250	Rs.

ist der durchschnittliche Wert für das Eigentum eines Bhil.

Der reiche Bhil hat mehr Vieh, drei bis vier Paar Ochsen und zehn bis zwanzig Ziegen mehr als die übrigen, dazu eine Büffelkuh und Kühe und einen Karren mit eisenbeschlagenen Rädern. Er wird seinen Reichtum zwischen 350 und 500 *Rs.* angeben.

Der Bhil ist arm und äußerst genügsam. Kann er sich 2½ bis 3 *As.* (= *Annas*) in den Zipfel seines Gewandes einbinden, so ist er zufrieden. Es reicht schon hin, mit Frau und zwei Kindern täglich eine zweimalige, sättigende Maismahlzeit halten zu können.



### III. Öffentliche Abgaben.

#### 1. Landpacht.

Im Reiche eines indischen Fürsten gilt auch heute noch das gleiche Gesetz wie vor tausend Jahren: Alles Land ist des Fürsten Eigentum. Dem Untertan gehört kein Stück Land, es sei denn, daß der Fürst ihm Land schenkt, das dann Privateigentum der Familie auf immer wird.

Ein Untertan kann aber Ländereien gegen eine jährliche, genau festgelegte Geldsumme vom Fürsten pachten. Wie steht nun diese Landpacht gegen seine sonstigen jährlichen Einnahmen und Ausgaben?

Wir berechneten von zehn Normalfamilien die an sich notwendigen Ausgaben in einem Jahr. Die tatsächlichen Ausgaben, die wir genau aufnahmen, blieben, weil die tatsächlichen Einnahmen sehr gering waren, dahinter zurück. Nur eine von den zehn Familien schloß ohne Schulden ab; die Landpachtsumme betrug in diesem Falle 16 Prozent des Einkommens; bei den übrigen Familien viermal 35 Prozent und fünfmal 50 Prozent.

#### Jahresausgaben für eine Familie mit acht Kindern.

9 $\frac{1}{2}$ <i>Mani</i> Mais (1 <i>Mani</i> = 480 engl. Pfund) . . . . .	57.—	<i>Rs.</i>
120 Pfund Gemüse . . . . .	3.—	„
Tabak . . . . .	6.12	„
Salz . . . . .	4.8	„
Gewürz . . . . .	1.8	„
Petroleum . . . . .	1.14	„
Salatöl . . . . .	1.14	„
Kleider . . . . .	25.12	„
Besondere Ausgaben . . . . .	14.—	„
Geldstrafen, durch den <i>Panch</i> auferlegt . . . . .	5.—	„
Landpacht beträgt . . . . .	36.—	„

Ausgaben (1 *Rs.* = 16 *As.*) pro Jahr Summa . . . 155.12 *Rs.*

Die Jahres-Einnahmen betragen:

von der ersten Maisernte . . . . 10 *Mani* = 60.— *Rs.*

von der zweiten Ernte: Weizen . . 3 „ = 36.— „ 96.— „

Also Defizit pro Jahr . . . . . 59.12 *Rs.*

Berechnungsbasis, beispielsweise vom Jahre 1934  
(ein *Mani* Mais kostete 6.— *Rs.*).

#### E t a t.

1. Lebensmittel (pro Jahr) für:

2 Kinder (1 Knabe und 1 Mädchen) 720 Pfund Mais . . .	8.8	<i>Rs.</i>
2 Erwachsene (Mann und Frau) 960 „ „ . . .	12.—	„
4 Personen 4 × 144 Pfund = 576 „ Gemüse . . .	18.—	„
	Tabak . . .	2.4 „
	Salz . . .	2.8 „
	Gewürze . . .	—12 „



## 2. Kleider (pro Jahr) für:

1 Knaben: 1 <i>Dhóti</i> und 3 Jäckchen . . . . .	1.4 Rs.
1 Mädchen: 2 Röcke und 1 <i>Sári</i> . . . . .	1.4 „
1 Mann: 1 Umwurf, 1 <i>Pichóri</i> , 1 <i>Dhóti</i> , 2 Lendentücher und 1 Turban . . . . .	3.4 „
1 Frau: 1 Rock, 2 <i>Lúgrá</i> und 3 Brustwesten . . . . .	4.8 „
3. Extraausgaben . . . . .	5.— „
Summa . . . . .	60.12 Rs.

NB. Wenn ein Bhil standesgemäß leben soll, muß er diese Ausgaben des Etats machen. Im obigen Fall wie in den weiteren neun erwähnten Fällen wurden die etatsmäßigen Ausgaben nicht gemacht, weil das Geld dazu fehlte. Daher sind die wirklichen Schulden kleiner.

Die Einnahmen sind so gering, 1. weil die Äcker der Bhil minderwertig sind; 2. weil sie nicht genug und nicht richtig düngen; sie tun es nicht, weil sie dafür kein Verständnis haben; 3. weil sie nur soviel arbeiten, als sie gerade müssen; sie könnten öfters ackern, tun es aber nicht; 4. weil sie zum größten Teil nur Früchte zu billigen Preisen erzeugen, wie Mais und *Chana* etc.

Was ist die Folge der Unterbilanz?

Die Pachtsumme wird ihnen keineswegs und unter keiner Bedingung erlassen. Ein allgemeiner Aufschub wird nur selten gegeben. Das nächste Jahr muß die doppelte Pacht gezahlt werden. Der Bhil wird in letzterem Falle nicht selten die ganze Ernte, vielleicht auch sein Vieh und seinen Schmuck bei gewissenlosen Kaufleuten in Pfand geben oder aber er muß Geld leihen. Das als gerecht anerkannte Leihsystem heißt *sāwāi* =  $1\frac{1}{4}$ , d. h. 25 Prozent Zinsen pro Jahr. Oft hält man sich nicht daran, sondern nimmt 25 Prozent im Monat, das sind 300 Prozent im Jahre.

Der Kaufmann nützt oft die Notlage seines schriftunkundigen Bhil noch dadurch aus, daß er ihm auf dem Schuldschein mehr anschreibt, als er wirklich schuldet, was er dann mit seinem Daumenabdruck, ohne es zu wissen, beglaubigt. Nicht selten kommt es auch vor, daß ihm Abzahlungen nicht abgestrichen werden.

a) Setzen wir den ersten Fall, der Schuldner ist zahlungsunfähig geworden. Er droht ihm mit Gericht. Er erklärt ihm, daß er ihm weder Samen zur Aussaat noch Mais zur Zeit der Not leihen werde. Leider hindert ihn das indische *Sāhukār*-System, einen anderen Kaufmann zu finden, der ihm wieder Samen und Lebensmittel leihen würde. So in die Enge getrieben, widersetzt sich der Bhil nicht, wenn ihm nun sein strenger Kaufmann die Ernte, Vieh und allen Schmuck abnimmt. Unbezahlte Schulden erlöschen bei seinem Tode nicht, sondern gehen gesetzmäßig auf den Sohn des Vaters über.

b) Nehmen wir den zweiten Fall, er will in Geld oder Naturalien seine Schuld abzahlen.

Der Bhil hat sich 16 Pfund Mais zum Preise von 1 Rs. geliehen. Er hat also zurückzugeben 1 Rp. + 25 Prozent = 4 As., d. h. soviel Mais, als man für 1.4 Rs. nach der Ernte bekommt. Der Mais ist aber nach der Ernte nun so billig, daß man für 1.4 Rs. 70 Pfund Mais bekommt. Somit hat der Kaufmann nicht 25 Prozent, sondern 425 Prozent Zinsen genommen. Freilich

übernimmt er mit dem Ausleihen auch manches Risiko, jedoch kein zu großes, weil er genug Mittel hat, die Zahlung zu erzwingen. Allein der Kaufmann stellt noch weitere Bedingungen. Hat der Bhil sich beim Kaufmann ölhältige Samen geliehen, wie z. B. Wunderölsamen oder Kasteröl oder Erdnüsse, so werden die 25 Prozent Zinsen auf 50 bis 100 Prozent willkürlich erhöht. Der Bhil muß endlich auch noch damit einverstanden sein, daß der Kaufmann noch Aufschlag nimmt. Für alle eventuellen Verluste beim Ausbreiten und Aufbewahren der Naturalien wie für die Mühe des Abwägens nimmt er bei je 10 Pfund Mais =  $\frac{1}{4}$  Pfund mehr, also bei 40 Pfund = 1 Pfund mehr, bei einem *Mani* =  $12 \times 40$  Pfund, 5 Pfund *Kārda*.

## 2. Steuern.

a) Steuern bei Einfuhr und Ausfuhr von Waren von einem Bezirk zum anderen innerhalb desselben Staates. Im Ihabua-Staate sind diese Steuern aber vor kurzem gefallen.

b) Steuern beim Kauf und Verkauf von Vieh; das trifft mehr die Kaufleute, was die Bhil ja für gewöhnlich nicht sind.

c) Wegsteuern, auch wenn keine Wege da sind. Zum Beispiel: Preis bei einem Weg von 2 Meilen: für eine leere Karre 1 *As.*, für eine volle Karre 2 *As.*; 1 Ochs, 1 Büffelkuh, 1 Ziege oder Ziegenbock zahlen je  $\frac{1}{2}$  *As.*

## 3. Naturalienabgabe.

1. 500 Bündel Gras hat jedes Haus dem Staate jährlich zu liefern.

2. *Tagāi*-Mais-Deposit beim Staate. Der Bhil gibt pflichtgemäß 10 Pfund von der jährlichen Maisernte an den Kreissteuerbeamten ab als Reserve für Notzeiten. Holt er sich sein Depot zurück zur Zeit der Not, so muß er bei der nächsten Ernte  $12\frac{1}{2}$  Pfund zurückbringen.

Ein anderer Fall: Der Bhil holt sein Deposit von 10 Pfund nicht ab; er muß trotzdem auch dieses Jahr  $12\frac{1}{2}$  Pfund aufs neue abgeben. Trotzdem gibt es auch hier noch Unregelmäßigkeiten und Willkür.

## 4. Royalties (königliche Privilegien).

Diese Forderungen, welche nur das Recht von Radjas oder königlichen Prinzen sind, werden in Wirklichkeit auch von anderen, z. B. Landlords, gefordert.

1. *Bhutṭa-Phālā* = Maiskolben im Gewicht von 10 Pfund, werden von jeder Familie jährlich genommen.

2. *Lāgan-Māṇḍwōñ* = Heiratstaxe; obwohl die Heirat vor keinem Standesbeamten geschlossen wird, zahlen die Heiratenden doch eine Taxe von  $1\frac{1}{4}$  *Rs.*

3. *Bōkra-bhéñṭ*: Am *Dashāhara*-Fest entrichtet ein kleines Dorf eine Ziege oder deren Geldwert = 4 bis 5 *Rs.* Ein großes Dorf einen Büffeltier oder dessen Geldwert = 12 bis 20 *Rs.*

## 5. Wie geht die Landpachtung vor sich?

### 1. Landpachtung.

Er geht zum obersten Landmesser (*Gīrdawar*) und trägt seine Bitte um Landpachtung vor, und zahlt für diese Konsultation gleich 5 *Rs.*, wofür er

keine Quittung erhält. Der Landmesser vermißt ein Stück Feld. Wohlwollend verspricht er Steuerfreiheit für drei Jahre und verlangt dafür 20 bis 25 Rs., obwohl der Bhil laut Gesetz sowieso ganz oder teilweise von der Steuerzahlung für drei Jahre frei ist.

## 2. Pachteintreibung.

a) *Hawáldār*. Er ist der König der Dschungel. Ihm untersteht ein Kreis von Dörfern, von welchen er die Leute zur Pachtzahlung herbeiholt. Er bedroht vor allem jene, welche ihm nicht dann und wann einen Hahn verehren oder Tee mit Zucker bereiten. Wenn er drei- bis viermal erfolglos das Haus betrat und weder Pacht noch *Khárchā* bekommen hat, so wird er gewalttätig. Schließlich zwingt er den Bhil, mitzugehen zum Bezirks-Pachteinnehmer. Beim Verhör verspricht jener zu zahlen und gibt den Tag an. Daraufhin wird er losgelassen, wenn sein *Hawáldār* ein gutes Wort für ihn einlegt.

b) *Paṭwārī* — der Landmesser. Auch da sind Bestechung, Betrug gegen den Bhil an der Tagesordnung.

## 6. Polizei.

Sie hat die Aufgabe, die Guten zu schützen und die Verbrecher dem starken Arm der Gerechtigkeit zu überliefern. Von einem Schutz kann man nur in der Stadt reden, wo für gewöhnlich nur vereinzelte Bhils wohnen. Zur Charakterisierung der Lage nehmen wir einen gewöhnlichen Fall: Es trifft die Meldung ein, daß im Dorfe X Vieh gestohlen wurde. Einige Polizisten, schwer bewaffnet, reiten nach einer guten Ruhe von vier bis sechs Stunden endlich von dannen <sup>5</sup>.

a) Sie kommen zum Dorfe X und lassen beim Dorfvorsteher die kleine Trommel schlagen. Alle Männer versammeln sich; die nach dem dritten Trommelzeichen zu spät kommen, werden die vierten Trommelschläge auf dem eigenen Rücken spüren. Mit ihrem Scharfsinn finden die Männer schon bald die Spur heraus und verfolgen sie.

Zur Grenze des nächsten Dorfes gekommen, werden sie verabschiedet und das zweite Dorf alarmiert. Verliert sich hier die Spur, so ist es jedem klar, daß hier das Vieh verschwunden ist. Die Polizei stellt den Dorfvorsteher vor die Wahl: Gericht oder *Khárchā*. Die Wahl ist ihm nicht schwer. Er läßt für jeden Diener der Gerechtigkeit je 1 Liter Milch,  $\frac{1}{4}$  Pfund Zucker und Tee, für das Pferd 5 Pfund Grams bringen, und die Leute selbst legen noch einige Gelder zusammen. Es folgt ein langes Kreuzverhör, ein noch längerer Bericht wird geschrieben — und die Sache ist damit abgetan.

b) Der Dieb wird gefunden. Die Polizei findet wieder einen Weg der Milde. Man nennt das *Mundāwañ karwōñ* (einen Kompromiß machen). Je nach der Schwere des Diebstahls darf er dem Polizisten 10 bis 25 Rs. in die Hand drücken. Auch dieser Fall ist damit erledigt.

Diese Ausbeutung des rechtlosen Bhil kann man in etwa verstehen, wenn man sich die unscheinbaren Gehälter der Beamten des Staates vergegenwärtigt.

Der Polizeipräsident bezieht als Monatsgehalt 150 Rs.; der Kreisinspek-

<sup>5</sup> *dōfo* = tournée = losziehen zur Auffindung der Spur oder Arrestierung der Schuldigen.



tor 80 Rs.; der Unterinspektor 45 Rs.; der Polizist 8 bis 12 Rs. Der höchste Steuereinzahler 150 Rs.; der höchste Pachtbeamte 130 bis 140 Rs.; Kreisbeamte, welche zu gleicher Zeit Magistrat II. Klasse sind, 50 Rs.; der Oberlandmesser eines Bezirkes 25 Rs.; *Paṭwārī*, der gewöhnliche Landmesser, 12 bis 15 Rs.; der Dschungelkönig = *Hawāldār* 8 bis 9 Rs. In diesen Hungerlöhnen liegt für den Inder die stillschweigende Genehmigung: Sorge also für dich selber.

Wie die Kaufleute, zeichnen sich auch die Holzhändler aus durch Ungechtigkeiten gegenüber den Bhil. Hat der Bhil glücklich einen Wagen und kann er sich auch an Holzfahren etwas verdienen, so bleibt auch dieser Gewinn nicht rein. Bruchzahlen beim Abwägen des Holzes werden nicht angerechnet. Hat er z. B.  $3\frac{1}{4}$  oder  $3\frac{3}{4}$  *Mani* gebracht, so werden ihm nur 3 *Mani* angeschrieben. Nur mit der größten Mühe gelingt es ihm, den Fuhrlohn herauszubekommen.

## 7. Gegenleistungen des Staates.

Bei diesem Finanzsystem fließen dem Staat hohe Summen zu. Wieviel davon wird dem Gemeinwesen wieder zugeleitet?

Brunnen gibt es wenige in diesem Bhil-Staate; gemauerte nur in Städten. Wohl hat während einer schweren Wassernot der Staat die Bhil gezwungen, auf dem Lande Brunnenlöcher zu graben, aber ohne jedes Entgelt.

In einem Staate von 120.000 Einwohnern, die sich auf eine Fläche so groß wie Holland verteilen, sind fünf Ärzte, an deren Hilfsbereitschaft aber kein Bhil glaubt. Nur ein internes Hospital gibt es, wenn auch mit freier Aufnahme. Alljährlich bereist ein Impfkundiger die Dörfer, um gegen Pocken zu impfen.

Im ganzen Staate sind nur zwei Wege. Mehrere gebrandmarkte staatliche Zuchtbullen laufen frei herum, fressen dafür aber unbehindert die jungen Saaten der Felder ab. Ein Vieharzt ist nicht da, so daß zur Zeit der Viehseuche das Vieh einfach verloren ist. Anleitung für Verbesserung des Feldbaues gibt es nicht. Die wenigen Schulen sind nur in Orten mit Bazar, welche nominell auch den Bhil offenstehen, die aber kein Bhil wegen der Verachtung von seiten des Lehrpersonals und anderer Kasten besuchen mag.

Aus diesen Angaben geht hervor, daß für soziale Zwecke nur ein kleiner Teil der Pachtgelder verausgabt wird. Die größten Summen benötigt der Radja.

Das Gesagte gilt, wenn auch nicht in gleichem Ausmaße, ebenfalls für die Gebiete, welche unter englischer Herrschaft stehen. Dort wird dem Bhil oft Gerechtigkeit und manchmal auch positive Hilfe zuteil.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Bhil in recht armen Verhältnissen leben. Die „vergrabenen Schätze“ dürften, wie nachfolgendes Beispiel zeigt, vergangenen, besseren Zeiten angehören.

Master Ivo erzählte, wie ihn sein Schwiegervater, als er im Sterben lag, gerufen habe und sagte: „Meine Kinder sind noch klein. Aber dir kann ich vertrauen! Komme mit, ich werde dir etwas zeigen.“ Unter einem *Máhuā*-Baum ließ er ihn etwa  $\frac{1}{2}$  m tief graben. Er fand einen runden, irdenen Topf und darin 135 Rs. in Silber und zwei Goldkörner. Sein Schwiegervater war früher



Mitglied einer Räuberbande gewesen und hatte diese zwei Goldperlen einer Braut auf ihrem Hochzeitszuge abgenommen. Master Ivo sagte mir, das sei der einzige Fall, den er in seinem Leben kenne, daß ein Bhil seinen Kindern etwas hinterlassen habe. Die Rede von den vergrabenen Schätzen der Bhil gehört der Zeit vor 1900 an. In den letzten 15 Jahren hat sich die Landpacht um 200 bis 300 Prozent erhöht; ein Feld, das vor zehn Jahren 10 Rs. Pacht kostete, kostet heute 20 Rs. Vor 1900 standen die Leute sich besser. Die Ernten waren gut, der Maispreis konstant 12 bis 13 Rs., die Preise der Ölfrüchte waren hoch, die Viehpreise hoch, so daß strebsamere Bhils sich einen kleinen Schatz in Geld und Schmuck anlegen konnten. Aber heute sind die Bhils verarmt. Heute hinterläßt ein Vater seinen Kindern nur, was das Sprichwort aufzählt:

*Dāñtēri, karāri, hāñḍli.*

Sichel, Axt, Kochtopf (der aus drei Steinen besteht).

*tópli rās rassūlo.*

Korb Wassertöpfe.

*Wāhnḷo wīznī.*

*Basula* (= Hammer, kombiniert mit Meißel).

*parhāi.*

Ausstattung.

#### 8. Seelische Einstellung der Bhils.

Trotz der armen Lebensverhältnisse zeigt der Bhil kein Streben nach Verbesserung seiner sozialen Lage. Es ist dies keineswegs nur eine fatalistische ergebenheit, sondern auch ein Zeichen seiner großen, angeborenen Sorglosigkeit. Er sagt nämlich:

a) *Rōṭa ūpar no rōto mālwoñ zoiye.*

Ein Brot nach dem anderen muß man haben; eines heute und ein anderes morgen.

b) *Hāl Khādoñ miṭhoñ, kāl no koñ dekhi āyo?*

Heute Süßes gegessen, das morgige Futter, wer hat es gesehen?

Das wird religiös begründet.

a) *Sāñs āli te son dehe. Bhagwān melāwhe.*

Er gab den Lebensatem, deshalb wird er auch den Schnabel (zum Füttern) geben. Gott wird Ursache des Empfangens sein.

b) *Zinne zinne bāhno melāwhe.*

Auf irgendeine Weise wird er Ursache des Empfangens sein.

c) *Bhagwān āparto ālhe.*

Gott wird aus sich selbst geben.

d) „Es liegt immer Sonnenschein auf der Hütte der Bhil. Wenn große Ernte ist, dann hat er überfüllte Schüsseln. In der heißen Jahreszeit aber nur Stücke und Brocken.“

Häufig hört man das Wort: *Bhagwān ne gamé tyo Kharō*. „Was Gott gefällt, ist recht.“

Der Bhil teilt nicht ein. Hat er viel, ißt er viel. Hat er wenig, ißt er wenig. Bei einigen geht die Sorglosigkeit so weit, daß sie eine angebotene Hilfe durch Arbeitsbeschaffung aus Faulheit oder Stolz ablehnen, trotz der

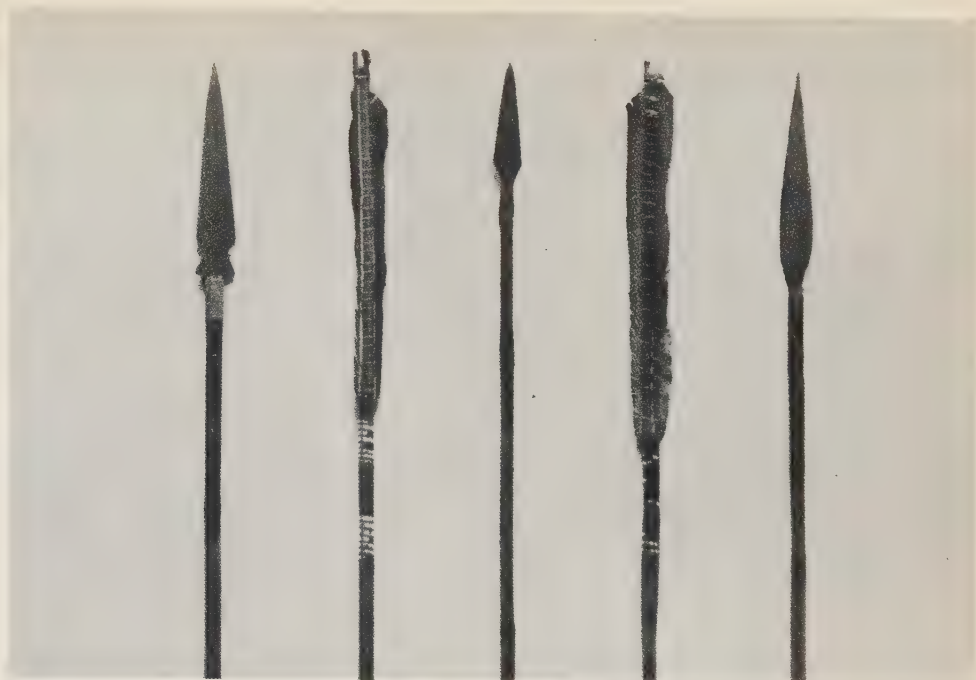


Abb. 8.  
Pfeile (Spitze und Schaft).

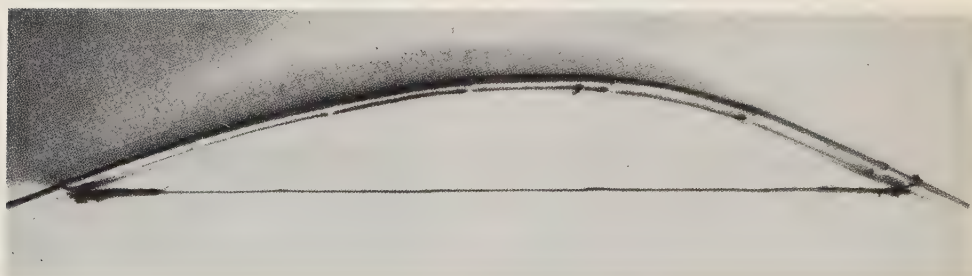


Abb. 9. Bogen.

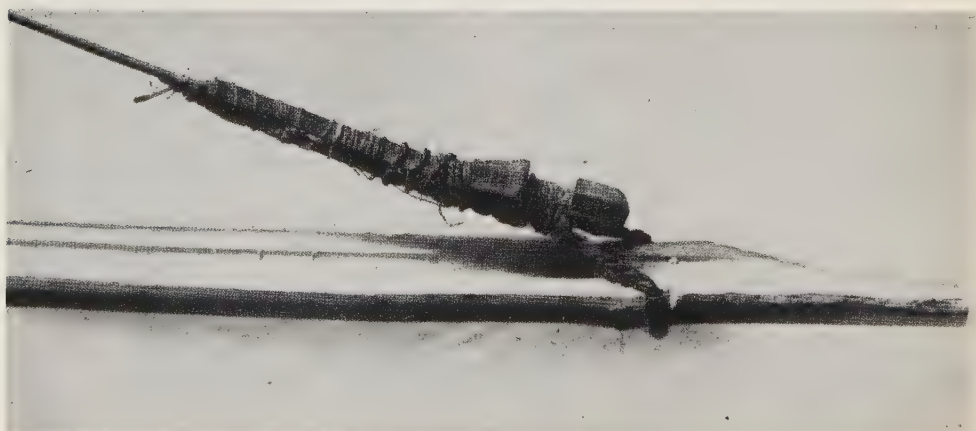


Abb. 10.  
Die Bindung der Sehne am Bogen.





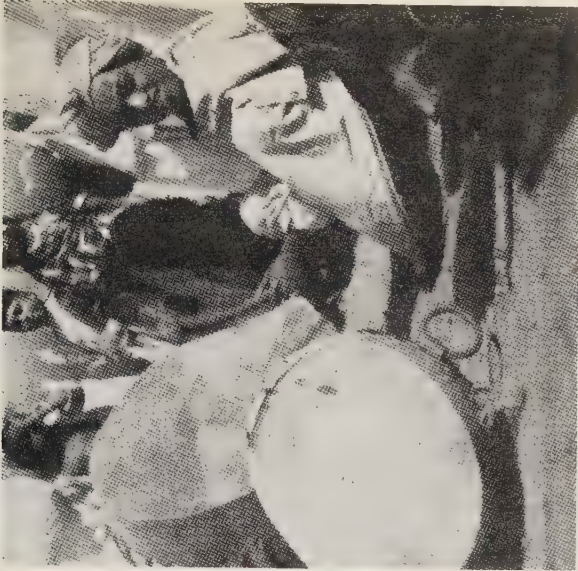


Abb. 11 (links).  
Der Ackerpflug der Bhils.

Abb. 12 (rechts).  
Signal-Trommeln.



Abb. 13 (links).  
Bei der Reparatur eines  
Rades.

Von links nach rechts:  
Mikhel Munigo, 16 Jahre,  
aus Ishgarh; Joseph Da-  
mor, 18 Jahre, Diener  
in Rambhapur; Kuberio  
Lohartori, 35 Jahre, Hin-  
du, Heide, Eisenarbeiter-  
Kaste aus Nawagaon;  
Franzis Mero, 17 Jahre,  
aus Rambhapur.

Abb. 14 (rechts).  
Das Rasieren bei der  
großen Totenfeier.







klaren Voraussicht, daß der Hunger schon in wenigen Wochen vor der Tür steht.

Selbst Bhils nennen das Faulheit. Er weiß, daß man auch in der Sorglosigkeit zu weit gehen kann. Er sagt nämlich:

a) *Be dan agāri huzārwon Khūtya par hoñ kām āwe.*

Zwei Tage vorher schauen, was zu tun, wenn nichts mehr da ist.

b) *Lāi lagl āne kúo khóḍwa mañḍe kērāñ pūroñ paré?*

Wenn Feuer entfacht ist, und einer finge jetzt erst an, Brunnen zu graben, wann würde dieser fertig werden?

c) *Pāñi pēlañ pāl bāndwi.*

Vor dem Regen soll der Staudamm gebaut werden.

d) *Utāwlo bhāwlyo phūlhe?*

Wird ein schnellwachsender Akkasia-Baum blühen?

Andererseits hegt er eine natürliche Geringschätzung gegen jene, welche das „Gnadenbrot“, die Früchte fremder Arbeit, essen. Der Bhil-Grundsatz ist: *Kamāi khāwi* = arbeitend essen. So will er auch geliehenes Geld oder Saatgut immer mit Zinsen, *sawāi* =  $1\frac{1}{4}$  Prozent Zinsen, zurückgeben. Aus diesem Grunde und auch aus einem anderen nimmt er z. B. aus der Hand eines religiösen Lehrers der Hindus keine Speise an, eben weil dieser nur geschenktes Brot ißt.

#### IV. Soziologisches.

Ein Vergleich zwischen Census of India, 1931, XX, Part I, S. 240, v. 5—11, und folgender Ausführung auf Grund unserer Gewährsleute ergibt einen ziemlich großen Unterschied. Der Census selbst gibt den Schlüssel dazu unter Nr. 7 aus S. 240 im Anfang, daß seine Beschreibung die einer Bhil-Hochzeit ist, welche unter den hinduisierten, also nicht unter den stammes-treuen Bhils gehalten wird. G. H. GRIERSON gibt in „Linguistic Survey of India“, vol. IX, pt. III, „Bhil Languages and Khandesi“ (Calcutta 1907), S. 20, einen originellen Bericht von einer Bhil-Hochzeit aus dem „Edar State Mahikanta“. Der Bericht stimmt wenigstens in seinen Hauptzeremonien: Hände reichen, siebenmal um das Feuer gehen, mit dem überein, was wir bei Census, A. 240, finden. Vielleicht hat der Census GRIERSON benutzt und spricht also nicht von unseren Bhils.

##### 1. Heiratsvermittler.

Heiratsvermittler kann jeder Bhil sein. Es gibt deren zwei, einen auf seiten der Braut und einen auf seiten des Bräutigams. Den Vermittler wählen die Eltern beider Beteiligten für sich aus. Braut und Bräutigam können nur durch Vermittler heiraten. Aufgabe der Vermittler ist es, eine Übereinstimmung zwischen den beiden Elternpaaren der Ehekandidaten herbeizuführen bezüglich der Brautgelder und der Hochzeitsgeschenke wie der Heirat selbst.

Der Vermittler des Mädchens erhält für seine Mühe  $\frac{1}{2}$  *Rupee*, jener des Bräutigams 1 *R.* als Entschädigung.

##### O m i n a.

Der Vermittler wird bei seinem Amt auf die „Omina“ (Bhili: *hakḥan*). günstige oder ungünstige Vorzeichen, achten, um von vornherein zu

wissen, ob ihm bei seinem Unternehmen Erfolg oder Mißerfolg beschieden sein wird.

1. Er wird den „Omina“, Vorzeichen, seine Aufmerksamkeit schenken, die auch sonst vor wichtigen Ereignissen des Lebens berücksichtigt, gleichsam mit Sorgfalt befragt werden. Solche sind:

a) Sie spalten einen Zweig vom akasiaartigen Baum; ist er in gleiche Teile gespalten, so ist es ein gutes „Omen“, sonst ein schlechtes — es wird, sagen sie hier, Ehescheidung eintreten. Sie sagen dabei den Vers:

„Soll mein Werk gelingen, spalte dich schön.

Soll es nicht gelingen, so spalte dich nicht.“

b) Mondphasen und Skorpion-Sternbild. Von den fünf Mondphasen, die genannt werden, sind immer zwei schlecht, zwei sind immer gut, eine Phase ist drei Tage schlecht und drei Tage gut.

Die zwei schlechten Phasen sind: Neumond und letztes Viertel; immer günstig: Vollmond und erstes Viertel. Ungünstig sind die drei ersten Tage des Halbmondes; die anderen Tage sind günstige Vorzeichen. Das bringen die Bhil in Zusammenhang mit dem Sternbild des Skorpions. Solange, sagen sie, die zwei Scheren und der Bauch des Skorpions in der Nähe sind, sind die Omina während drei Tagen ungünstig. Wenn die Scheren da sind, wird der Mann oder die Frau in der neuen Ehe sterben; wenn der Bauch des Skorpions in der Nähe ist, wird die neue Frau sterben oder keine Kinder bekommen. Nach drei Tagen aber ist alle Gefahr vorüber.

#### „Omina“ bei der Werbung der Braut.

a) Hört der Vermittler im Hause des Bräutigams oder auf dem Wege zur Braut niesen, so wird er nicht ausgehen zur Vermittlung der Ehe, wenn er einmal oder dreimal oder fünfmal niesen hört; die ungerade Zahl ist ein ungünstiges Zeichen; die gerade Zahl dagegen ist günstig.

b) Schreit in seinem Dorfe ein Esel zu seiner rechten Seite, so geht er nicht aus, unterwegs dagegen kehrt er um.

c) Ungünstiges Omen wäre für ihn, einer Frau innerhalb der Dorfgrenze zu begegnen, die einen leeren Wassertopf auf dem Kopfe trägt. Er kehrt sofort um.

d) Ein böses Omen, wenn eine schwarze Krähe innerhalb seines Dorfes zu seiner rechten Seite schreit. Geschieht das aber im Dorfe der Braut oder des Bräutigams, so ist dasselbe ein günstiges Omen.

e) Schreit ein Kranich im Dorf zu seiner rechten Seite, ist es günstig, auszugehen, umgekehrt ungünstig.

f) Beim kleinen Vogel *Sáñi* das gleiche wie oben. Sitzt er dabei auf dornigem Strauche, ist es immer ungünstig, auszugehen. Es gibt eine dornige Ehe.

g) Wenn der *Sibāroñ*, ein eulenartiger Nachtvogel, schreit, so ist es für links ein schlechtes, für rechts ein gutes Vorzeichen.

h) Schlägt der Hund mit den Ohren und sitzt dabei, ist es ein schlechtes Omen; läuft er dabei, ein günstiges. Wenn er dagegen mit seinen „Hosen“ am Boden scheuert, wird ein Gast erscheinen.

Dabei ist zu beachten, daß der Vermittler am Tage, da er ausgehen will, selbst bestimmt, was gelten soll; er sagt: Höre ich heute Tiere oder Vögel schreien, so soll es, wenn es von der rechten Seite kommt, ein ungünstiges Omen für mich sein, umgekehrt aber ein günstiges.

#### Omina während des Hochzeitszuges.

a) Der Hochzeitszug vermeidet es, unter einem wilden Feigenbaum durchzuziehen aus Furcht, daß die vielen herabhängenden Wurzeln in der Brust der Braut sich festlegen würden.

b) Ein Hochzeitszug rastet nie unter einem dornigen Baum. Es möchte später in der Ehe Streit entstehen oder auch die Braut fortlaufen.

c) Ruft auf dem Wege oder im Hause während des Zuges eine Eule, so setzen sich alle, rauchen und warten auf ein besseres Zeichen.

d) Wenn zwei Hochzeitszüge sich aus entgegengesetzter Richtung begegnen — der eine kommt z. B. vom Westen, der andere vom Süden —, so gilt das als ein schlechtes Zeichen. Beide müssen zurück oder machen einen Umweg, um aneinander vorbeizukommen. Wenn sie sich aber kreuzen, warten sie aufeinander, denn das ist ein günstiges Omen.

e) Kommt der Hochzeitszug zu einem Fluß oder tiefen Wassergraben, so ist das ein ungünstiges Zeichen. Vor einem Fluß werden sie in die Knie sinken und eine Kokosnuß opfern. Der Fluß ist eine Göttin. — Vor einem Wassergraben aber wird nur Reis geopfert.

## 2. Verlobung.

Alter. — Nach genauen Feststellungen liegt bei unseren Bhil die Reife der Bhil-Knaben zwischen 15 und 17 Jahren, die der Mädchen zwischen 12 und 14 Jahren. Die Knaben heiraten im Alter von 17 bis 19 Jahren, die Mädchen in einem Alter von 15 bis 16 Jahren. Ausnahmsweise kommen Ehen vor, wo Knabe wie Mädchen nur 10 oder 11 Jahre alt waren. Im ganzen sind bei unseren Bhils nur vier Fälle einer Heirat unter 12 Jahren bekannt, wobei die Frage offen bleibt, ob es sich da um eine wirkliche Heirat oder um Verlobung handelte. Kluge Eltern vermeiden so etwas. Unsere Bhil-Missionare stellten die Praxis fest, daß der Vater für die Verheiratung seiner Tochter ernstlich Schritte unternimmt, wenn diese wegen der Entwicklung der weiblichen Brustorgane die Brustweste zu tragen beginnt. Das Heiratsalter hängt bei den Bhil nicht ab vom Eintritt der Pubertät, was bei den Hindus wesentlich ist.

Zwei Arten von Verlobung. — Census schreibt S. 240: „Four persons from boy's side go to the girl's house to settle the betrothal. If the girl's Guardians are willing, a sum of Rs. 7 is paid to the panches who purchase ‚gur‘ and ‚wine‘ and entertain the caste people. The betrothal then becomes irrevocable. When means permit, some persons from the boy's side go to the bride in the Company of some quests and entertain the members of the caste with wine and gur worth Rs. 9. The party is then entertained by the girl's father and thus end the rites of *Bari Sagai*.“

Demgegenüber ist die Praxis bei unseren Bhils so:

a) Erste Verlobung. Vier Knaben gehen zum Hause des Mädchens wegen



der geplanten Verlobung. Sind die Vormünder des Mädchens damit einverstanden, so werden heute bei der noch lösbaren Verlobung, *Hakkan* genannt, 7 Rs. an den *Pāñch* gezahlt, welcher dafür *Daru* (Schnaps) kauft. Bhili: *Gur* — Zucker, wird bei unseren Bhils nicht gekauft, sondern nur bei den Paṭlias. Für den anderen Teil des Geldes gibt der *Pāñch* der Kaste ein Essen.

b) 9 Rs. und mehr werden bei der festen Verlobung gezahlt, *pákki Sagái* genannt, zum gleichen Zweck. Der *Pāñch* hat bei christlicher Verlobung jedoch die Summe ermäßigt, und zwar wird bei der ersten lösbaren Verlobung gezahlt: von seiten der Braut 1.4 Rs., von seiten des Bräutigams 1 Rs.; bei der zweiten, unlösbaren Verlobung: von seiten des Mannes 3 Rs., von seiten der Braut 7.4 Rs.

b) Die Bhils nennen die Verlobung: *Māngni* = Verlangen, d. h. die Hand des Mädchens verlangen, oder auch die Ziege essen = *bókri khāwi* — es wird ja beim gemeinsamen Mahl eine Ziege gegessen, oder auch die Heirat feststellen.

Ein Sprichwort heißt:

*Hagái māñ hágā thāe.*

In der Verlobung wird Verwandtschaft hergestellt.

*Wīwa māñ wēri thāe.*

In der Heirat jedoch Feindschaft.

Ursache zum Streit ist immer das Geld, welches bei der Verlobung festgelegt wird, bei der Heirat aber den Eltern der Braut und deren Verwandten schon zum Teil gezahlt werden muß.

Bei der Verlobung heißt es: „Kommt, Verwandte! Setzt euch und raucht Tabak.“

Am Hochzeitstage aber sind die beiden Parteien örtlich ganz gesondert und kümmern sich kaum um einander. Nur einmal zeigen sich der Vermittler der Braut und die Gäste der Braut, um dem Bräutigam eine Schüssel Essen zu bringen. Für die Höhe des Geldes, das für die Braut gezahlt wird, gibt es keine Höchstsumme; sie beläuft sich zwischen 200 und 300 Rs. Bei einer christlichen Bhil-Ehe ist diese Kaufsumme auf 151 Rs. heruntergesetzt worden, durch einen Volksbeschluß der christlichen Bhils selbst.

Die Resolution hieß so: Von heute an werden wir die guten, alten Sitten bezüglich des finanziellen Anteils des Vaters, *Dahez*, und des Anteils an die Verwandten, *dāpañ*, wieder aufnehmen.

a) Der Anteil des Vaters gemäß dem *Hāt iya Dahéz* beträgt 60 Rs.

b) Der Anteil der Verwandten, *dāpañ*, beträgt 91 Rs. (Verwandte: Mutter, Brüder, Onkel von mütterlicher und väterlicher Seite, Schwestern und Tanten.)

Für eine christliche Witwe ist jetzt der Geldpreis auf 55 Rs. festgesetzt worden, während für die heidnische Witwe eine viel höhere Summe noch immer gezahlt wird.

c) Wie ist die Zahlung des Brautgeldes zu verstehen? Ganz gewöhnliche Leute aus dem Volke sagten mir, es wäre das ein Verkauf, wie man Vieh verkauft. Höherstehende Bhil sagten: Es ist ein Verkauf, aber nicht so wie bei einem Stück Vieh, wo man sich um das verkaufte Tier nicht mehr kümmert; hier dagegen kümmern sich noch die Eltern um ihre verheiratete Tochter.

Auch meinten sie, das Kaufgeld sei eine *justa compensatio* für die Aufziehung des Mädchens. Ein anderer Bhil sagte, die Bhils seien rauhe, diebische, gewalttätige Menschen; das Geld nötige ihnen gleichsam eine gute Behandlung der gekauften Frau ab. Der Kauf einer zweiten Frau käme nach dem Tode der ersten Frau zu teuer. Auch hieß es bei den Leuten gleich, er hat schon eine Frau umgebracht.

Die Braut selbst, und das ist in etwa überraschend, legt den größten Wert darauf, daß sie gekauft wird, und zwar zu einem hohen Preise; auch daß das Geld zum Teil schon vor der Hochzeit ausgezahlt wird. Warum so? Einmal deshalb, weil sie daran den Wert ihrer Person erkennt; andererseits will sie in der Ehe dem Manne nie vorwerfen müssen: „Du hast kein Recht auf mich; du hast mich ja gar nicht bezahlt.“

### 3. Heiratszeremonien<sup>6</sup>.

Nach den genauen Angaben von P. JUNGBLUT beläuft sich die Zahl aller Hochzeitszeremonien einer Bhil-Hochzeit auf 135, die Zahl der bisher gesammelten Hochzeitslieder auf 217. Ein Bhil, MARTIN HINGARIYA, ein junger Mann von 19 Jahren aus dem Dorfe, hat sie im Auftrage P. JUNGBLUT's aus seinem Gedächtnis niedergeschrieben. Master Ivo und andere haben den Text kontrolliert und für richtig befunden. Nach ihrer Meinung gibt es noch mehr Hochzeitslieder. Im folgenden werden rund 20 der wichtigsten Heiratszeremonien und einige der Liedertexte gebracht. P. JUNGBLUT wird noch später auf beides ausführlicher eingehen.

Eine der ersten Zeremonien ist die *Nótrañ*-Zeremonie. *Nótrañ* heißt Einladungen, bezeichnet aber auch die Sache selbst, welche als Zeichen der Einladung gilt. Der Bräutigam versendet keine schriftlichen Einladungen, sondern geht selbst zum Hause seiner Verwandten und Freunde und ladet sie dadurch zur Hochzeit ein, daß er gelben Reis auf die Veranda oder vor das Haus der einzelnen wirft. Darin ist auch die stillschweigende Aufforderung an die Festgäste enthalten, bei dem Bräutigam Geld zu deponieren. Besonders gilt das für den Schwager, die Schwiegersöhne und solche, welche dem gleichen Clan angehören. Freilich übernimmt der Bräutigam dabei die Pflicht, das jeweilig erhaltene Geld dem Spender bei dessen Hochzeit oder der seiner Kinder zurückzuzahlen.

Der Bräutigam bestimmt den Tag der Hochzeit. *Háldi*-Stückchen werden in eine Frauenhaarschnur geknotet. Die Zahl der Knoten gibt die Zahl der Tage an, welche dem Hochzeitstage noch vorausgehen sollen. Es wird erzählt, daß die Frauenhaarschnur von roter Farbe sein soll; rot ist, so sagt man, die Farbe der Gewänder der Göttin *Hónwāra*. Der Bräutigam stellt selbst diese Knotenschnur her und sendet sie zum Hause der Braut.

Die Häuser der Braut wie des Bräutigams werden nun von außen mit gelber Erde frisch gestrichen.

Die Zeremoniengruppe der *Wāñe* (Sanskrit = *Wama*, Frau) umfaßt folgende Einzelheiten:

<sup>6</sup> Die Heiratszeremonien konnte ich selbst bei einer Hochzeit am 22. November 1936 im wesentlichen mitmachen.

a) *Wáne bēhārwi* — Frau dahinsetzen. Während der 3, 5, 7 oder 9 letzten Tage vor der eigentlichen Hochzeit, der sogenannten „*Wáne*-Tage“, werden Braut wie Bräutigam von deren Schwester oder Tante dreimal täglich gebadet, zur Vorbereitung auf den Hochzeitszug. Ebenso werden der Dorfvorsteher oder einer aus ihrer Familie, beide innerhalb derselben Zeit, täglich in ihrer Hütte sich mit ihrem Gesicht zur Wand gerichtet gegen Norden oder Osten hinsetzen.

b) „Die Braut herausholen.“ Jeden Abend wird nun die Braut von ihrem Schwager oder Onkel auf seine Schultern gehoben und aus dem Hause gebracht, nachdem man ihr vorher ein weißes Kleid umgeworfen hat. Zwei Männer folgen dem Träger der Braut und spannen ein weißes Tuch nach Art eines kleinen Baldachins über dem Haupte der Braut. Damit wollen sie zum Ausdruck bringen, daß die Braut in den Tagen eine Königin ist und als solche bedient und respektiert wird. Die gleichen Zeremonien wiederholen sich für den Bräutigam in dessen Hause. Bei der einmaligen Prozession um das Haus begleiten alle Anwesenden die Braut, respektive den Bräutigam, und singen dabei das „Roßreiterlied“. Bevor der Schwager oder Onkel die Braut an ihrem Platz niedersetzt, ist er mit ihr tanzend drei- bis viermal um die Musikanten herumgegangen.

c) *Rámwoñ* — (mit der Braut) spielen. Wer immer, Mann oder Frau, der Anwesenden darf nun die Braut auf seine Schultern setzen und mit ihr herumtanzen, so lange es ihm gefällt. Die ganze Nacht wird so gewöhnlich gesungen wie getanzt.

d) Nach Beendigung des Tanzes wird die Braut — das gleiche geschieht mit dem Bräutigam vor seiner Hütte — vom Schwager hereingebracht und an ihrem bestimmten Platz, wie oben beschrieben, niedergesetzt.

*Māmērañ Nōtrañ* — eine Einladung, welche nach dem Onkel mütterlicherseits genannt wird. Dieser Onkel, *māma* genannt, wie dessen Clanmitglieder sowie Blutsverwandte, so viele ihrer sind, kommen nun zum Hause des Bräutigams und beschenken dessen Eltern mit Kleidern. So viele Schenkungen nun gemacht werden, so viele *māmērañ* zählt man. Diese Schenkungen geschehen auch am Hause der Braut.

Nach jeder Kleiderschenkung muß der Beschenkte dem Geber für eine Rupie *Daru* zum besten geben. Sind z. B. fünf Kleiderschenkungen da, so muß er für 5 Rs. spendieren. Schenkt man ihm aber bares Geld, so muß er von jeder Rupie  $\frac{1}{4}$  Rs. dem Geber zurückgeben, wenn es sich um einen Christen dabei handelt,  $\frac{1}{2}$  Rs., wenn der Schenkende ein Heide ist.

Der Hochzeitsschmuck. (Vgl. Abb. 44 u. 45.)

- a) Am Tage der Hochzeit erhält der Bräutigam:
- einen neuen Turban, *Págri* genannt,
  - ein Beinkleid, *Dhóti*,
  - einen Kopfschmuck, eine Art Königskrone, *mōr* genannt,
  - ein langes Heiratsgewand, *zámo*,
  - eine Kette von Glasperlen als Halszierde;
  - als Brustschmuck: leihweise den großen, silbernen Halsring der Frauen,



zwei Muschelkränze kreuzweise über Schultern und Brust, einen silbernen Pulsring und eine silberne Leibkette.

b) Die Braut trägt am Hochzeitstage allen Schmuck, den sie vom Bräutigam erhielt: Arm- und Fußringe (siehe Schmuck der Frau).

Fingerringe, mit Ausnahme des Mittelfingers, eine Halsschnur von Glasperlen wie eine von Muscheln, einen großen silbernen Halsring, einen Nasenring von Silber oder Gold, einen roten, blumigen Rock und einen roten oder weißen Schleier sowie einen Kopfschmuck, *Mōr* genannt.

*Kāñkar* — Grenze. Verwandte und Bekannte begleiten den Bräutigam bis zur Dorfgrenze; ein Teil kehrt dann um, nur der Dorfvorstand und Verwandte gehen mit. Sie kommen im Dorf der Braut an. Der Vermittler der Braut weist ihnen einen Ruheplatz an, auf den die Braut vorher Gras oder Heu legte.

#### Entrichtung des Brautgeldes.

Das vereinbarte Brautgeld wird nun ganz oder teilweise dem Vater der Braut oder dessen Stellvertreter übergeben. Ist der Vater der Braut inzwischen gestorben, so erhält der Bruder der Braut, nicht deren Mutter, das Brautgeld. Er zahlt allen Beteiligten den entsprechenden Anteil aus. Mit der Geldübergabe kann verbunden sein das *Daru*-Trinken — *Sāk wālwōñ* genannt. Solange diese Zeremonie nicht stattfand, ist die Braut noch nicht volles Eigentum des Bräutigams und kann von ihren Verwandten zurückgeholt werden. Für gewöhnlich findet dieses Trinken daher erst dann statt, wenn der letzte Heller bezahlt wurde.

#### *Māñḍwe zāwōñ* — zur Heiratsstätte gehen.

Vor der Veranda des Hauses der Braut haben die Verwandten der Braut eine hinfällige, vierpfählige Hütte aus schlechtem Holz errichtet. Weshalb benützt man hier solch wertloses Holz, das man sonst nie zum Bau einer Hütte verwendet? Ein Zauberer gab die Antwort: *Mānak te Kāsoñ kabāron sé*, „Der Mensch ist ja ein baufälliges Gebilde“. Dieser Bau sei so recht ein Symbol der Hinfälligkeit des Menschen.

Während nun die Frauen tanzen, singen und springen, berührt der Bräutigam mit seinem Schwerte, daß er in der Hand trägt, die Guirlande, welche über dem Eingang zur Veranda des Hauses gespannt ist.

*Lāgan* — Liebe. Der Bräutigam wird dabei von Liebe und Erregung erfüllt und beginnt zu zittern, da er die Nähe der Braut spürt. In der Mitte der hinfälligen Hochzeitshütte hat man einen Holzklotz halb eingegraben (*Lingam*). Braut und Bräutigam gehen, nachdem der Onkel der Braut die Kleiderenden von beiden rückwärts zusammenknotete, siebenmal unter Frauengesang um diesen Holzpfehl herum. Folgende fünf Verse werden viermal von den Frauen der Verwandtschaft des Bräutigams gesungen:

*Ek phēro pharé Lāḍō.*

Einen Rundgang macht der Bräutigam.

*apri lādi sé.*

Die Braut ist dein und unser.



*Lāṅgro phēra pherī gyo.*

Der Lahme (Krüppel) hat den Rundgang gemacht.

(Die Frauen auf der Seite der Braut wiederholen den letzten Vers als Refrain und hängen noch an *Ram sanyāñ* (*Krischna*).

*Bālak bānari mōyañ* (*Ram, sanyāñ*).

Die Kindbraut ist darauf reingefallen.

(Wird, wie oben gesagt, als Refrain wiederholt.)

*Zārbo phēra pharī gyo* (*Ram sanyāñ*).

Der Alte hat den Rundgang gemacht.

(Wiederholung wie oben.)

„Den Misthaufen öffnen“ heißt die nächste Zeremonie.

Ein kleines Körbchen, in dem etwas Zucker und ein *Paisa* liegt, hat man 1½ bis 2 Fuß tief in einem Misthaufen vergraben. Da die Frauen darüber getanzt, ist die Eingrabstelle nicht mehr erkennbar. Braut und Bräutigam setzen sich zwischen dem Misthaufen einander gegenüber. Die Braut weiß ungefähr, wo das Körbchen steckt, der Bräutigam jedoch nicht. Während die anderen Frauen anstößige Lieder singen, gräbt die Braut mit ihren beiden Händen, der Bräutigam nur mit seiner rechten Hand im Miste herum. Was sie findet, darf sie behalten. Das Ganze wird nur als Spiel aufgefaßt.

*Bol strwōñ* — Rede abschneiden, besser abstechen.

Wenn beide ihre Hände gewaschen, wird alles still. Der Vermittler der Braut spricht mit lauter Stimme zu allen Anwesenden, besonders zum Bräutigam:

„Von heute an ist dieser Mensch dein Mensch! Gut! Tränke sie mit dem Wasser diesseits oder jenseits des Berges. (Zuweilen sagt er auch: ‚Tränke sie mit Wasser aus *Mālwa* oder *Mēwār*.) Aber schlage sie nicht, weder mit einem grünen noch trockenen Stock. Und wenn sie an deinen Schlägen sterben sollte, dann bleibt aufrecht erhalten die Geldsumme (d. h. die du heute für deine Braut zahltest) und auch unsere Feindschaft. Wiederum aber! Wenn sie an einer Krankheit oder an einem Schlangen- oder Vipernbiß stirbt, kommen wir alle zusammen und verbrennen sie.“

Für eine kurze Zeit setzt sich nun die Braut neben dem Bräutigam nieder, dort, wo auch die Hochzeitsgäste des Bräutigams sitzen. Verwandte füllen nun ihren Schoß über den Kleidern mit Reis und Stücklein von Kokosnuß. Der Grund dafür ist: Sie möge Kinder bekommen, diese immer beschenken; auch soll sie nicht später leer zum Hause des Bräutigams gehen.

Fünf der sieben Schüsseln mit Reis, *Ghie*, Zucker und Rohzucker werden nun von den Frauen der Braut, dem Bräutigam wie seinen Blutsverwandten vorgesetzt, und sie essen. Darauf wird die Braut mit dem Bräutigam von ihren und den Verwandten des Bräutigams zum Hause des Bräutigams geleitet. Dort angekommen, läßt der Bräutigam für die Verwandten der Braut eine Ziege schlachten. Unter verschiedenen Zeremonien, wie Wasserholen, den Boden kehren, den Stall reinigen usw., nehmen die Verwandten des Mannes die Braut in den Clan des Bräutigams auf.

## Einige Hochzeitslieder,

gesungen in den Wana-Nächten vor der eigentlichen Hochzeit. Ritus *wāñō rāmvo* — Braut spielen.

Erstes Lied: Ein Mann trägt die halbnackte Braut, welche auf den Schultern seitlich quer sitzt, so lange, bis er müde wird, während alle mit ihm im Kreise tanzen. Sinn des Gesanges: Frauen singen im Namen des Bräutigams.

## Lied Nr. 88.

- |  |   |
|--|---|
| 1. <i>Ihābua ni tamāku, re</i><br>In Ihabua hat man Tabak, <i>re</i>                             | 7. <i>Rāmapor ni tamāku, re</i><br>In Rambhapur hat man Tabak, <i>re</i>          |
| 2. <i>Mān ghāñi kairi lāge</i><br>Mir ist er furchtbar scharf                                    | 8. <i>Mān ghāñi kairi lāge</i><br>Mir ist er furchtbar scharf                     |
| 3. <i>Wēway māroñ hāloñ, re</i><br>Mein <i>sāla</i> wird jetzt mein An-<br>verwandter, <i>re</i> | 9. = Text von Vers 3: Mein <i>Sāla</i><br>etc.                                    |
| 4. <i>Mān zārye ni gamé</i><br>Der gefällt mir gar nicht gut                                     | 10. = Text von Vers 4: Der gefällt<br>etc.  |
| 5. <i>Māroñ hāloñ dēbroñ, re</i><br>Mein <i>sāla</i> ist ein fetter Kerl, <i>re</i>              | 11. <i>Māroñ hāloñ lābroñ, re</i><br>Mein <i>Sāla</i> hat lange Lippen, <i>re</i> |
| 6. <i>Mān jārye ni gamé</i><br>Der gefällt mir gar nicht gut                                     | 12. <i>Mān jārye ni gamé.</i><br>Der gefällt mir gar nicht gut.                   |

*Re.* Sie hängen am Ende eines Satzes ein *Re* an, um einen Reim künstlich herzustellen. Es ist ein Hilfsverb und hat hier meistens keine Bedeutung.

*Sāla*, der jüngste Bruder der Braut, welcher jetzt der Schwager des Bräutigams werden soll.

## Zweites Lied: Frauen singen im Namen des Bräutigams.

## Nr. 38.

- |   |  |
|---|--|
| 1. <i>Uñsi mēri ntsi mēri rádiyañ</i><br><i>kamā roñ, re</i><br>Ein Speicher ist oben, tiefer-<br>liegend ein zweiter (Speicher)<br>und eine Riegeltür, <i>re</i> | 6. <i>Rádiyeñ bharāyā, re</i><br>Fallen uns lästig, <i>re</i>                          |
| 2. <i>Lāḍā tārā bhāyā āya rádiyeñ</i><br><i>bharāya, re</i><br>Bräutigam, deine Brüder fallen<br>uns immer wieder lästig, <i>re</i>                               | 7. <i>Dāru māñge</i><br>Schnaps wollen sie trinken                                     |
| 3. <i>Awo bhāya bého bhāya</i><br>Kommt, Brüder, setzt euch,<br>Brüder,   | 8. <i>Lāḍū māñge</i><br>Und süße Teigballen essen                                      |
| 4. <i>Rāḍ nālhi karó, re</i><br>Macht doch keinen Streit, <i>re</i>   | 9. <i>Rádiyeñ bharāyā, re</i><br>Fallen uns immer wieder lästig                        |
| 5. <i>Par dési māmā āyā</i><br>Onkel kam aus fremdem Lande  | 10. <i>Áwo mámiyo, bého mámiyo</i><br>Kommet, Tanten, setzt euch,<br>Tanten            |
|   | 11. <i>Māmiyon lāḍura khawāroñ, re.</i><br>Den Onkeln gebe ich Teigballen<br>zu essen. |

## Drittes Lied:

Nr. 85.

1. *Phul wāri māñ gañ thi*  
Sie ging im Blumengarten
2. *Dōe phuloñ lawi, lāl.*  
und holte sich dort zwei Blumen, *lāl* (rot) (statt *re*).
3. *Mālwe dāoñ re, Mālwe āmal no dōdo lawoñ, lāl.*  
Nach Malwa gehe ich, *re*, Malwa, Opiumknospen bringe ich, *lāl*.
4. *Khañ maroñ re, khai maroñ re, āmal no dōdo khai maroñ.*  
Ich werde sie essen und sterben, *re* (zweimal), die Opiumknospe
5. *Nai maroñ, re, nai maroñ pātaliyo zowe wāt re, lāl.*  
Nicht sterbe ich, *re* (zweimal), der Hausherr schaut nach mir aus, *re, lāl*.
6. *Būdi maroñ re, būdi maroñ*  
Ich ertränke mich, *re*, ich ertränke mich
7. *Sāmdryāñ péle pār re, lāl.*  
Am anderen Ufer des Meeres, *re, lāl*.
8. *Nai maroñ re, nai maroñ*  
Nicht sterbe ich, *re*, nicht sterbe ich
9. *Pātaliyo zowe wāt re, lāl.*  
Der Hausherr schaut nach mir aus.

Viertes Lied: Frauen singen im Namen der Braut! Die Braut sagt, wie alles an ihm auf sie Eindruck macht.

O Bräutigam, o Bräutigam, ich nenne dich schlank und schön.

Wie ein Kind unschuldig unter Tausenden.

Dein schwerer silberner Armring

Hat sich in mein Herz geprägt.

Unschuldig wie ein Kind unter Tausenden. (Ironie: Du bist ja noch ein Kind.)

O Bräutigam, dein Turban hat sich in mein Herz eingepreßt.

Refrain . . .

O Bräutigam, dein goldener Turban-Schmuck hat sich . . .

O Bräutigam, deine Hochzeits-Kopfschmuck-Krone . . .

O Bräutigam, dein Beinkleid . . .

O Bräutigam, deine silberne Leibkette . . .

O Bräutigam, die Strümpfe deiner Füße . . .

Fünftes Lied: Frauen und Mädchen besingen sitzend den Bräutigam:  
Die Schönheit seiner Braut. Sie singen das in seinem Namen.

„Was denn soll ich sagen

Über meine Braut?

Refrain: Sie ist wie die Blumenblättchen  
von tausend Blumen.

Das Gesicht meiner Braut ist sehr, sehr schön.

Die Nase meiner Braut ist lang wie der Docht eines Butterlämpchens.

(Mütter ziehen oft beim Reinigen der Nase des Kindes die Nase selbst,  
damit sie recht dünn und lang werden möchte.)

Die Haare meiner Braut sind glänzend schwarz  
 wie der *Kojel*-Vogel (kleiner, rabenartiger Vogel, welcher in der Regenzeit singt).  
 Die Augen meiner Braut sind schwarz wie Ruß,  
 Die Zähne meiner Braut  
 sind wie die Körner von Granatäpfeln (milchrot, zartes Rot).  
 Der Leib meiner Braut ist weiß  
 wie des Sumpfvogels *Bagula* (schneeweiß).  
 Der Leib meiner Braut ist dünn  
 und zart wie ein Lotosblatt.  
 Die Hände meiner Braut  
 sind schön gefärbt mit *Mehendi*-Tinte (Rot).  
 Auch die Füße meiner Braut sind  
 schön gefärbt mit *Mehendi*-Tinte.

#### 4. Ehe und Familie.

##### I. Stammesendogamie.

Wir finden bei den Bhil *Stammesendogamie*, d. h. Bhil heiraten nur Bhil. Versuche anderer Art werden bestraft und ihre Ehen werden nicht anerkannt. Man läßt sie als Abtrünnige laufen.

II. Wir finden ferner *Clanexogamie*. In einem Umkreis von zehn Meilen wurden 30 verschiedene Clans festgestellt. Unter Clan verstehen wir bestimmte Familiengruppen gleichen Namens mit gleichem Totem, die aber nicht immer blutsverwandt zu sein brauchen. Clan ist gleichbedeutend mit *Gôt*, mehr gebräuchlich ist *Jât*, das freilich auch für Kaste gebraucht wird. Das Wort *Nāth* wird gleichfalls für Clan gebraucht.

Die Frau behält in der Ehe ihren Namen und nimmt nicht den Namen ihres Mannes an. Sie wird jedoch in den Clan des Mannes aufgenommen. Knaben wie Mädchen bekommen jedoch als Zuname den Namen des Vaters.

Nach Census of India XX, 1931, Part. I, S. 251—255, zählt man 122 verschiedene Familiengruppen (Septs), bei denen meist das Totem angegeben ist. Ich selbst lernte die Entstehungsgeschichte zweier Gruppen und fünf Clans mit ihrem Totem näher kennen.

##### III. Fünf Clans.

1. Das (Bhili- und Hindi-) Wort *Mānā* heißt „verboten“, nicht im engen totemistischen, sondern im allgemeinen Sinne. *Mānā* = alles was schädlich ist, was verboten ist: zu stehlen, diesen Weg zu gehen. Es wird aber auch im totemistischen Sinne gebraucht für das Verbot, bestimmte Tiere oder Früchte zu essen oder bestimmte Hölzer zu verbrennen.

So hat der Bhil-Clan der *Mera* oder auch *Pārgi* genannt, der im Census nicht erwähnt wird (Census of India, 1931, XX, Part I, 251—255) das Verbot, Krabben zu essen, weil man sie verehrt. Die *Mera*'s legten früher bei Gelegenheit einer Heirat auf die Stelle im Hause, wo die Braut während der *Wāna*-Tage sitzen mußte, eine Krabbe. Dieser wurde sodann ein Rauchopfer dargebracht und *Daru* vor ihr ausgegossen. Da geschah es einmal, daß nach den *Wāna*-Tagen der Hausherr zu seinem Schwiegersohne sagte: „Hebe die Krabbe auf und wirf sie zurück ins Wasser.“ Dem Schwiegersohn gefiel die



Krabbe aber sehr; er röstete und aß sie. Seitdem legen die *Merá's* eine aus Teig gebildete Krabbe an den oben genannten Platz und verrichten vor ihr die gleichen Zeremonien. Die Krabbe ist dem Mera ein heiliges Tier und keiner darf sie essen.

2. Der *Gañḍwa*-Clan, nach Census Nr. 24, hat den *Ganiar*-Baum; im Gegensatz dazu haben wir ein Stachelschwein festgestellt.

Ein Grenzstreit war ausgebrochen zwischen ihm und einem anderen Bhil-Clan. Jeder suchte seine Dorfgränze so weit wie möglich auszudehnen. Die Sache ging nicht voran, bis daß die *Gañḍwa's* auf eine schlaue Idee kamen. An der Stelle, wo sie selbst die Grenze für sich wünschten, begruben sie lebendig eine alte Frau. Sie kamen mit dem anderen Clan überein, daß dort, wo die Mutter Erde selbst als Zeugin auftreten würde, die Grenze gezogen werden müsse. So gingen sie zu der Stelle, wo die Alte heimlich begraben war. Die *Gañḍwa's* riefen Mutter Erde als Zeugin an: „Mutter Erde, wessen ist die Grenze hier?“ Mutter Erde antwortete: „Mein Sohn, das hier ist euer Boden und der eurer Vorfahren. Arbeitet bis zum siebenten Geschlecht, das heißt auf zahllose Jahre.“ Der Streit war damit entschieden; die Seele der Alten jedoch ging ein in ein Stachelschwein. Seitdem dürfen die *Gañḍwa's* kein Stachelschwein mehr essen.

3. Der *Bilwāl*-Clan — nach Census Nr. 21 verehren sie den *Bel*-Baum und gebrauchen die Blätter für Wahrsagerei. Der von uns gemeinte Stamm (*Bel*) darf die *Billa*-Frucht nicht essen.

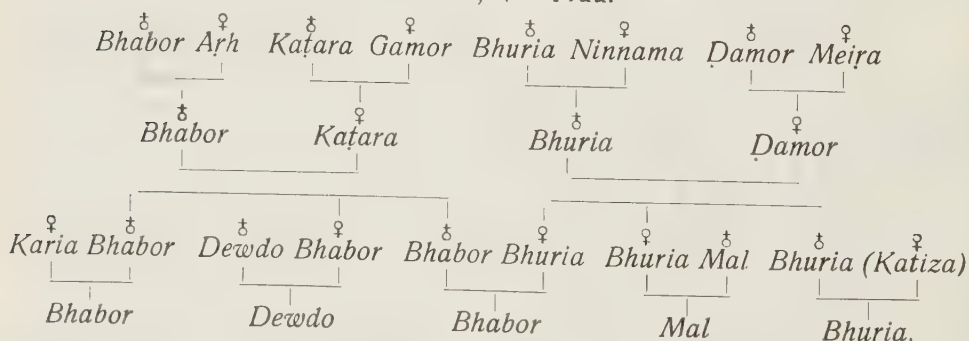
4. Der *Muñiya*-Clan — welchen der Census nicht erwähnt — darf das Holz des *Mūñi*-Baumes nicht verbrennen.

5. Die Leute des *Parmār*-Clan — nach der Censusliste Nr. 16, S. 253 verehren sie den *Parana*-Baum oder einen Stachelstock (*Goad*); nach unserer Feststellung verehren sie die Schneide des Schwertes (*Schneide* = *Dhār*), man nennt sie deshalb *Dhār-Parmār*.

#### E h e g e s e t z e.

Cf. Census of India, XX, Central India Agency, Part. I, S. 240, Nr. 5.  
Marriage: General.

♂ = Mann, ♀ = Frau.



Regel: Es darf niemand heiraten innerhalb der Clans der Eltern und der deren Mütter (Clan = gleichen Familiennamens). Beispiel: Sippen der Eltern: *Bhabor* und *Bhuriya*; Sippen der Großmütter: *Kaṭara* und *Damor*.

Keine Personen, die dieses Familiennamens sind, können miteinander heiraten, ganz gleich, ob gleichen oder gänzlich fremden Stammbaumes.

**Ausnahme:** Aus wichtigem Grunde und mit Zustimmung der Mutter darf ein Partner gewählt werden des Namens der Großmutter mütterlicherseits. Beispiel: Ein *Bhabor* darf also eine *Damor* heiraten.

**Einschränkung der Regel:** Geschwisterkinder (*Cousin* + *Cousine*) dürfen nicht heiraten, selbst wenn durch obige Regel eine Heirat möglich wäre. Beispiel: *Bhabor* (Sohn von *Bhabor* + *Bhuriya*) darf nach der Regel keine Kinder des Onkels heiraten, da des gleichen Namens wie Vater + Mutter, nämlich *Bhabor* + *Bhuriya*; dürften aber Kinder der Tanten heiraten, da verschiedenen Namens, nämlich *Dewdo* + *Mal*. Letzteres wird auch noch eingeschränkt.

Den intimen Verkehr zwischen zwei Personen innerhalb des gleichen Clans nennen die Bhil eine Art Blutschande und nennen sie kurz: *maila pap* = schmutzige Sünde, und die Übertreter der Sippengesetze = *pāpilog* = Sünder. Sie betrachten das Vergehen so schwer, daß es dem Mord, dem Totschlag oder einer Vergewaltigung gleichkommt. Die Schuldigen werden aus dem Clan ausgestoßen, manchmal auch gezüchtigt und sehr oft gezwungen, den Ort zu verlassen. Eine Aufnahme in einen anderen Clan ist unmöglich. Geben beide das Verhältnis auf, so können sie nach Zahlung einer Strafsumme von 40 bis 50 Rs. wieder in den Clan von neuem aufgenommen werden.

Der Geschlechtsverkehr vor der Ehe bleibt eine Ausnahme. Die Brautleute treten unberührt in den Ehestand ein. Uneheliche Mütter, deren Verführer man nicht kennt, findet man hier sehr selten. Für gewöhnlich sorgen die Angehörigen, daß eine solche bald verheiratet wird, sei es als Frau oder Nebenfrau, sei es mit dem Verführer, sei es mit einem Fremden, der willig ist, das Kind zu adoptieren. In letzterem Fall ist der Brautpreis etwas geringer.

#### Geschlechtsverkehr vor der Ehe:

1. zwischen Braut und Bräutigam wird nicht bestraft. Nur wird die regelmäßige Heiratszeremonie unterlassen; das Mädchen wird dem Manne einfach übergeben.

2. Der Verkehr war mit einem anderen Manne. Zwei Möglichkeiten ergeben sich da:

a) Der betrogene Bräutigam nimmt trotzdem die Braut zur Frau; in diesem Falle, sagen die Missionare — der Census sagt: alles muß er zahlen — muß der natürliche Vater einen Teil des *zhágro* zahlen, d. h. wenigstens eine Geldsumme von 5 Rs. oder den *Zhágro*-Ochsen. Das Kind wird sein eigen.

b) Der Bräutigam nimmt das Mädchen nicht mehr. Dann fordert er alles Geld, welches vorher gezahlt wurde, vom Betrüger zurück und ein Plus als Strafe von 25, 50 oder 100 Prozent derselben Summe. Obendrein wird noch der *Pāñch* eine Summe für seine Mühe fordern.

Die Bhils heiraten sehr früh.

Geschlechtsreife Knaben und Mädchen, besonders Mädchen, werden von den Eltern überwacht. Da für eine nicht mehr jungfräuliche Braut weniger

Brautgeld gezahlt wird, so liegt es in ihrem eigenen Interesse, sie vor Verunehrung zu bewahren.

Wie Verführung und sittenloses Leben vor der Ehe Ausnahmen sind, so trifft man bei Mädchen im Dschungel keine Geschlechtskrankheiten, bei Jungens nur selten, die sie sich dann immer im Bazar geholt haben. Bhildörfer in der Nähe des Bazars oder auch einzelne Bhil, welche unter Hindus leben, sind leicht vom Hinduismus angesteckt und auch sittlich verseucht.

Im Bazar lebende Bhil-Mädchen verraten sich bald durch ihre nachlässige Haltung und Kleidung. „Du bist eine *Bazāri*“ wäre eine Schmähung eines anständigen Bhil-Mädchens.

Zur Eingehung einer normalen Ehe wird die Zahlung eines bestimmten Brautgeldes erfordert.

Kann der Bräutigam die hohe Brautsumme nicht aufbringen, so sucht er auf Umwegen zum Ziel zu kommen.

a) Nach gemeinsamer Verabredung verbirgt sich das Mädchen im Hause des Bräutigams oder dessen Verwandten für kürzere oder längere Zeit; es genügt schon, wenn sie nur einmal allein zusammen gewesen sind, ohne dabei geschlechtlich verkehrt zu haben. Das Mädchen gilt damit als entwertet. Um diesen Zustand einer wilden Ehe zu bereinigen, wird zwischen beiden Familien in einem *Pāñch* eine Vereinbarung getroffen. Man einigt sich über die Höhe des Brautpreises. Gewöhnlich begnügt sich der Vater des Mädchens mit etwa 20 Rs. und zwei Stück Vieh. Ein gemeinsames Mahl ohne weitere Ehezeremonien sanktioniert die Vergangenheit und die Ehe gilt als geschlossen.

b) Entführung. Bhili: *udāwloñ* mit consensus.

a) Scheinbare. Verwandte des Mädchens geben dem Bräutigam mit Wissen des Mädchens den Rat, sie heimlich zu entführen. Als Entführung gilt schon der Versuch, sie scheinbar gewaltsam wegzunehmen. Zum Schein wird sie sich wehren und laut schreien, bis andere kommen. Damit ist sie eo ipso entwertet. Jedoch so, daß ihr der Vorwurf der Selbstentwertung nicht gemacht werden kann. Hier trifft den Bräutigam allein die Schuld. Die Sache wird wie oben geregelt.

β) Mit dem Fall gewaltsamer Entführung, Bhili = *gthwoñ*, beschäftigt sich gleichfalls der *Pāñch*. Willigt das Mädchen oder auch deren Angehörige nachträglich in die Eheschließung nicht ein, so muß der Entführer eine vom *Pāñch* bestimmte Strafe entrichten. Kommt eine Einigung zustande, so wird dennoch in diesem Falle das Brautgeld höher ausfallen.

#### Witwenheirat.

Obwohl die Witwe frei ist, „*Apkarmū*“, selbstbestimmend, wird doch eine Leviratsehe — *dēwar* — *wāte* — mit dem jüngeren Bruder des verstorbenen Mannes gern gesehen. Diese Heirat ist ohne alle Zeremonien; einige Kleider werden gegeben und sieben *Paisa* an die Frau des Bruders der Witwe oder an ihre väterliche Tante, vorausgesetzt, daß sie noch lebende Ehegatten haben. Ein Festmahl, wo der Dorfvorsteher des Witwendorfes dabei ist.

Diese Wiederverheiratung muß immer bei Nacht geschehen. Sie darf nie bei Tage ihr neues Heim betreten, sonst käme eine Hungersnot. Die



Freunde, welche den Mann bei einer Witwenheirat begleiten müssen, haben das noch siebenmal bei anderen Männern zu tun.

### Die Einehe.

Die Einehe ist die vorherrschende Eheform. Die Bhil sagen:

1. *Ek tē kakelāe ni.*  
Kannst eine nicht auskosten.  
*Bijine kem āñwi.*  
Weshalb holst du dir eine zweite.
2. *Kūlrā Kūtri thōrañ.*  
Gewiß nicht wie Hunde und Hündin.  
*Sārklā sārklī hārkañ thōrañ.*  
Gewiß nicht wie Vogel und Vögelin.
3. *Hāk ni dāy dākh mañ nākhe.*  
Den Leib des Glückes stürzte er ins Unglück.
4. *Admi ni sāthi passó (H. pachhna = tatauieren).*  
Des Mannes Brust wird tatauiert, d. h. empfindet Stiche, hat keine Ruhe.

Sinn von 3 und 4: Der Mann will beide Frauen gleich lieb haben; jedoch gelingt es ihm nicht. Gibt er einer Frau ein Kleid, dann schießt die zweite; nimmt er sich besonders der einen an, so fühlt sich die andere beleidigt.

Es ist eine Ausnahme, wenn er sich zwei bis drei Frauen nimmt. Die Hauptgründe sind: *a)* Kinderlosigkeit; *b)* Beschaffung von billigen Arbeitskräften für das Haus; *c)* aus Lust und Protzerei; aus diesem Grunde jedoch schon seltener, weil sie sich vor Streit und Uneinigkeit im Hause fürchten. Sie sagen:

*Pāñs ādmi ek gher mañ khāte*

Fünf Männer können zusammen in einem Hause wohnen

*Pāñ be tin bāireñ ni khāte*

Jedoch zwei bis drei Frauen nicht.

Bei der Heirat der zweiten oder dritten Frau fallen die Heiratszeremonien alle fort, nicht aber das Gastmahl. Für die erste Frau zahlte er 200 bis 300 Rs.; für die zweite und dritte Frau zahlt er noch 20 bis 30 Rs. mehr, welche Summe er auch teilweise in Naturalien oder Vieh abzahlen kann.

Die Auflösung der Ehe droht:

*a)* Wenn die Frau wegen Streit oder schlechter Behandlung für längere Zeit aus dem Hause geht. Der Mann wird drei- bis viermal versuchen, die Frau zur Rückkehr zu bewegen. Bei christlichen Ehen wird ihn dabei der Missionar wirksam unterstützen. Geht es über vier Wochen hinaus, so wird der Mann, welcher nicht ehelos leben kann — vorausgesetzt, daß er das nötige Geld besitzt —, eine andere Frau zur Ehe nehmen.

*b)* Trennung bei Ehebruch. Der Mann straft den Ehebruch der Frau durch Prügelstrafe und Entlassung aus dem Hause. Vorher brennt er ihr noch ein Brandmal ein und schneidet ihr die Nasenspitze ab. Wenn ein anderer sie noch mag, kann sie noch einmal heiraten.

Von einer schamlosen Frau sagt der Bhil: „Die Nase hat man ihr abgeschnitten, sie wuchs aber wieder  $1\frac{1}{4}$  Yard nach“, d. h. sie gibt ihr schlechtes Treiben nicht auf und wird noch einmal ihre Nasenspitze verlieren.



Den Ehebruch des Mannes mit einer verheirateten Frau betrachtet man als ein sehr schweres Vergehen. Das gleiche Vergehen aber mit einer Witwe oder einem Mädchen gilt nicht so schwer. Im ersten Falle tagt der Dorf-*Páñch* und der Ehebrecher wird, selbst wenn seine Frau einverstanden war, zur Strafe 5 Rs. und einen Ochsen an den Ehemann zahlen, dessen Frau mit ihm sich verfehlte. Die Unkosten für den *Daru*, der während des *Páñch's* getrunken wird, zahlt jedoch letzterer, zu dessen Gunsten ja der *Páñch* tagt.

c) Impotenz ist auch ein Scheidungsgrund.

d) Trennt sich aber die Frau ohne Grund von ihrem Manne und sind ihre Eltern damit einverstanden, daß sie sich nun neu verheiratet, müssen die Eltern der Frau das gezahlte Brautgeld dem Ehemann zurückgeben.

#### Eheliches Leben.

In bessergestellten Familien besitzen Mann wie Frau je einen *Palang* für die Ruhe der Nacht. Ihr Ehebett ist immer die Erde. Bessere Frauen liegen auf einer Art Matte oder Steppdecke. Im Winter schlafen sie in ihren Sachen, im Sommer decken sie sich mit ihren Kleidern nur leicht zu. Unverheiratete ziehen sich jedoch nicht aus, noch legen sie nachts die Brustweste ab. Der eheliche Verkehr ist regelmäßig, aber ohne Exzesse. Der Mann schont seine Frau zur Zeit der Menstruation, wie zwei bis drei Monate vor der Geburt und auch einige Zeit nach der Geburt des Kindes. In diesen Tagen wie in Tagen der Krankheit läßt der Mann seine Frau auf dem *Palang* schlafen. Ist sie sehr krank, wird er ihre Kost aufbessern und den Zauberer rufen.

#### Geburt des Kindes.

Die Geburt eines Kindes wird mit Freude begrüßt, die eines Knaben mehr als die eines Mädchens. Dabei denken sie auch etwas selbstsüchtig; denn sie sagen: Viele Jungens — viele Helfer bei der Arbeit; viele Mädchen — viel Heiratsgut — viele Brautgelder. Bei mißgebildeten oder auch bei unehelichen Kindern kommt es vor, daß sie Asche in den Mund des Kindes stopfen und das Kind sterben lassen und dabei sagen: „Was kann ich damit anfangen?“ Frauen stehen der Mutter bei der Geburt des Kindes bei. Bei schwerer Geburt werden kundige Männer gerufen, welche das Kind herauspressen, wobei sie nach dem Rhythmus eines Liedes, das sie singen, vorgehen. Sehr oft stirbt das so geholte Kind. Die Frau, welche mit ungeborenem Kinde stirbt, wird einer Hexe ziemlich gleichgeachtet. Zuweilen öffnen sie nach dem Tode der Mutter den Mutterleib und töten das noch lebende Kind, um dann beide zu verbrennen. Eine solche Frau wird *súrwał* (eine Art Hexe) genannt. Sie sagen:

*Dákañ Kháe áñe súrwał sařáwe.*

Die (richtige) Hexe ißt und die *Súrwał* entreißt ihr die Beute, weil sie das Kind selbst essen will.

Wer gab dem Kind das Leben?

Darüber hat der Bhil zwei Sprichwörter:

*Ale tyó añ le tyó*

Gibt Er (ille) und nimmt Er (ille) (der Bekannte)

oder: *Dénar lénar Bhagwán.*

Geber Nehmer Gott.

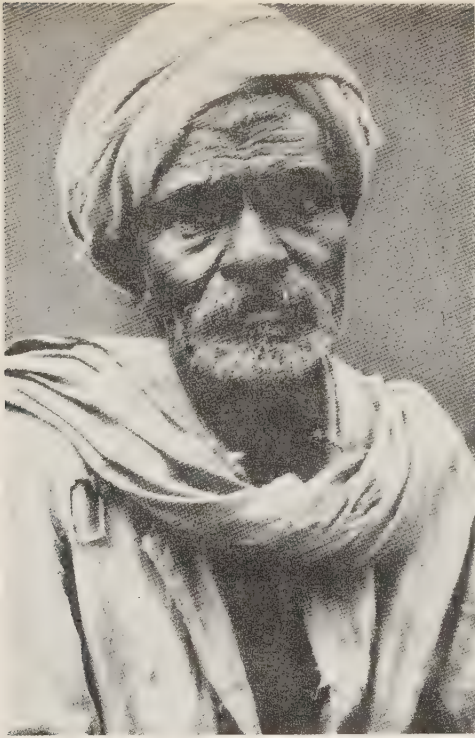


Abb. 15.  
Jokal, ein Bhil aus Kurdha. C. I.

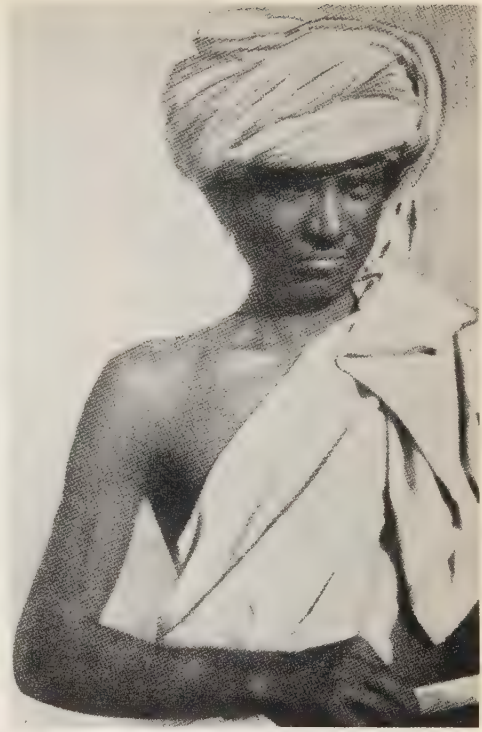


Abb. 16.  
Inzio Kataro, 20 Jahre, aus Panchkheriya

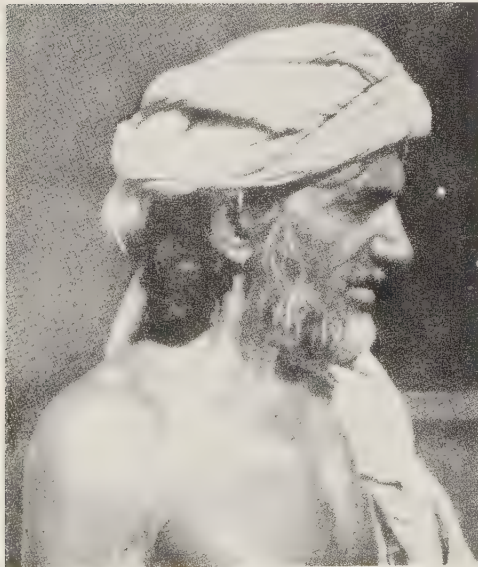


Abb. 17.



Abb. 18.  
Lalhing Katara, der weitbekannte Bhilzauberer,  
60 Jahre, aus Nawagaon.

Abb. 15—18. Männertypen.







Abb. 19.

Sepoy Thitra Nar Singh, ein Bhil, der als Soldat im [Malva-Bhilkorps in Indore dient.



Abb. 20. Der Räuberhauptmann Taurio Machar, 50 Jahre, aus Kai-rawad, mit seinem Schild, gearbeitet aus dem Brustleder eines Büffels.



Abb. 21.

Bhilkönig Gulab Singh mit Familie. Ihm gehört das Bhil Dorf Manakuan als *Yajir*, freier Edelsitz. Der Mahara-dja von Ihabua, Kushalsingh (1677—1723), hat dem Ahnen des heutigen Bhilkönigs, Guman-Singh, der im damaligen Kriege gegen die Marathen mitkämpfte und fiel, dieses Dorf für immer geschenkt.

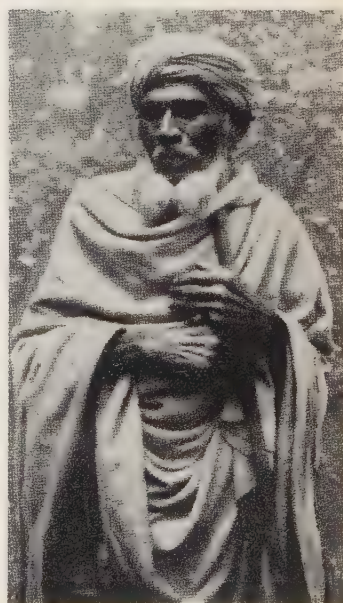


Abb. 22. Khuman Bhuriyo, ein ehemaliger Räuberhauptmann, von Ihabua.





Durch die Geburt eines Kindes ist die Mutter unrein geworden und sie bleibt es, bis ihr der Kopf gewaschen wird am dritten oder fünften oder siebenten Tage nach der Geburt. Die Frau setzt sich dabei auf den Boden; die Amme hat vor ihr auf dem Boden einen Sonnenring gezeichnet. In den Ring legt der Hausherr einige Pfund Mais, soviel, als er ihr schenken will. Auf dieses Maishäufchen setzt sie zwei *Lōṭi* = Messinggefäße, im unteren ist Wasser, im oberen *Dāru*. Danach steht die Frau auf, nachdem sie ihr Kind ihrer Schwester oder der Schwester des Mannes gegeben hat. Die junge Mutter wirft auf den Rücken der Geburtshelferin einige gekochte Maiskörner, *bākalāñ*, und umgekehrt. Danach fällt sie ihrem Schwiegervater und der Schwiegermutter zu Füßen; auch küßt sie diese. Dann umarmt sie alle anwesenden Frauen und Mädchen, wobei sie sich an den Wangen berühren. Die Amme hat ihr am ersten, dritten oder fünften oder siebenten Tage täglich beim Baden und Kopfwaschen geholfen.

### Wie viele Kinder hat ein Bhil?

*Ek māni hōe te bās.*

Ein Mani = 12 manna ist genug. Wenn es bis 12 geht, ist es genug.

*Pañ hāwā māni hūdi pūge.*

Bis 1¼ mani = 15 (Kinder) erreicht man.

### Erbschaft.

Die Stammesgewohnheit schuf bezüglich der Erbschaft folgende Regeln:

1. Bei einer Wiederverheiratung haben die Witwe und Kinder aus der zweiten Ehe kein Anrecht mehr auf das Eigentum des ersten Mannes. Die Ehe einer Witwe mit einem Manne innerhalb desselben Clans, wenn auch nicht gerade mit dem jüngeren Manne des verstorbenen Bruders, wird so sehr begünstigt, daß nur wenige Witwen außerhalb des Clans heiraten. Auch versteht es sich von selbst, daß die Mutter nicht gern ihre Kinder verliert.

2. Sie heiratet den jüngeren Bruder des verstorbenen Mannes. Da sind zwei Fälle möglich:

a) Sie bringt Kinder mit und bekommt weitere Kinder; die Kinder aus der zweiten Ehe haben keine Erbrechte. Die Kinder aus der ersten Ehe erben alles.

b) Sie hat aus erster Ehe keine Kinder; dann erben die Kinder aus der zweiten Ehe alles.

3. Aus den Clangesetzen bleiben noch die Erbschaftsgesetze in Kraft.

a) Danach bekommt der jüngste Sohn die Hälfte des Eigentums; er hat aber alle Lasten für die Totenfeier seines verstorbenen Vaters zu tragen; ebenso übernimmt er alle Schulden. Er muß für die Erziehung und Verheiratung seiner Schwestern sorgen.

b) Die übrige Hälfte wird unter die anderen Söhne verteilt. Leben sie alle zusammen, was selten passiert, so erhält jeder den gleichen Anteil.

c) Die Witwe behält das Eigentum des Mannes für Lebenszeit, vorausgesetzt, daß sie einen guten Lebenswandel führt und den Namen des Mannes weiterträgt, d. h. nicht wieder heiratet. Eine kluge Witwe wird, um Streitig-

keiten zu vermeiden, schon zu ihren Lebzeiten das Eigentum des Mannes unter ihre Kinder teilen.

d) Da die Töchter in einen anderen Clan heiraten, können Töchter ihren Vater nicht beerben. Man kann nur erben, wenn man im selben Clan ist.

e) Wenn keine Erben da sind, dann nimmt der *Pāñch* den Fall in die Hand; finden sich keine Verwandten, so geht das Eigentum an den *Darbár* über (*Maharadja*), soweit er Inhaber der Staatsgewalt ist.

#### Erziehung.

Es ist Eltern wie Kindern selbstverständlich, daß die Kinder ihren Eltern Gehorsam leisten müssen. Jedoch aus schwacher Liebe verderben die Mütter ihre Kinder, indem sie sagen: „Es ist noch klein, versteht noch nicht; ist es größer, wird es von selbst gehorchen.“

Allein der nüchterne, besonnene Mann hält sie strammer. Er wird sie ohrfeigen und prügeln, wenn es ihm zu bunt wird. Wird das Kind größer, so tritt eine natürliche Arbeitsteilung ein. Der Knabe ist draußen im Dschungel und sorgt für das Vieh; das Mädchen hilft der Mutter, so daß sie manchmal sagen:

*Bā kélwe béto*

*mā kélwe béti.*

Der Vater sorgt für den Buben, und die Mutter für das Mädchen.

In sommerwarmen Nächten, da sie vor der Hütte schlafen, erklären die Eltern ihren fragenden Kindern alles, was sie wissen über Mond und Sterne, über die Religion und ihre Mythen. (Siehe Kap. VI.)

Da die Kinder nur für ein Drittel des Jahres durch Feldarbeit beschäftigt sind, so bleibt ihnen noch viele freie Zeit zum Spielen, Knaben mit Knaben, und Mädchen mit Mädchen. Rauchen wird der Junge aber erst, wenn er gegen 15 Jahre alt ist, da sein Schnurrbart wächst und er den Pflug bereits selbständig führen kann. Sie rauchen Pfeife oder kleine Zigarren, die alten Leute gebrauchen den Schnupftabak. Ihre Kleider werden gekauft, nur die Frau näht sich ihren Rock selbst.

#### Verhältnis der Frau zum Mann.

Die Frau ist sich ihrer Abhängigkeit vom Manne wohl bewußt. Sie weiß, daß sie in wichtigen Sachen, wie im Kauf und Verkauf, in der Verheiratung der Kinder, in Gerichtssachen, bei der Ablegung eines Gelübdes, mit welcher größere Ausgaben verbunden sind, beim Besuch von Verwandten für mehrere Tage nicht selbständig handeln kann. Eine gehorsame, kluge Frau kann in all diesen Dingen Wünsche äußern, Vorschläge machen, aber das entscheidende Wort steht beim Manne. In ihren gewöhnlichen häuslichen Pflichten wird ihr ein besonnener Mann freie Hand lassen. Vernachlässigt eine Frau in grober Weise ihre häuslichen Pflichten oder maßt sie sich in wichtigen Dingen die alleinigen Rechte des Mannes an, so sühnt eine Prügelstrafe, die sie vom Manne erhält, das Vergehen. Zu einer Verstoßung auf immer käme es nur, wenn sie ihre häuslichen Pflichten gänzlich vernachlässigen oder wenn sie dem Manne untreu würde.

So sieht es in der Normalehe aus. Nur wenige betrachten die Frau als inferiores, minderwertiges Wesen zweiter oder dritter Klasse.

## Stellung und Pflichten des Mannes.

Der Bhil ist unter mancher Rücksicht freier als der Weiße. Er kennt nicht die Hast und Fessel einer strengen Tagesordnung und einer täglich genau geregelten Berufsarbeit. Der moderne Verkehr dringt nicht hinein in seine Dschungeleinsamkeit. Verkehrsunglücke — einige tückisch stoßende Bullen ausgenommen — gibt es nicht. Er macht keine Jagd auf besondere Lebensgenüsse. Er entwickelt sich und wächst unbeschnitten wie der knorrige Baum draußen im Dschungel. Trotzdem aber weiß er ein höheres Wesen über sich und Pflichten, die ihn binden.

a) Es ist ihm eine selbstverständliche Pflicht, für die Nahrung und Kleidung der Familie zu sorgen, wie die Frau für den Haushalt und das Essen sorgt.

b) Seine Pflicht dem Staate gegenüber erkennt er nur darin, daß er die sehr hohe Landpacht zahlt, ebenso gewisse Zölle und Wegsteuern. Überdies wird er noch zu manchen Dienstleistungen ohne Entgelt herangezogen. Eine militärische Dienstpflicht jedoch besteht nicht.

c) Mehr als der Staat beherrscht sein tägliches Leben die Macht der Gewohnheit. Gewohnheiten des praktischen Lebens, wie man z. B. das Land bebaut usw., wird er so lange treu beibehalten, bis er vom Nutzen des Gegenteils überzeugt wird. Dagegen wird er sich an Gewohnheiten, welche seine Kaste, seine Religion oder seinen Aberglauben betreffen, dauernd gebunden fühlen.

Alle kriminellen oder zivilrechtlichen Angelegenheiten, wie alle Verstöße gegen Kastengesetze, welche auf friedlichem Wege geregelt werden sollen, wird er nicht der Staatsgewalt, sondern dem *Pāñch* übergeben. Zum *Pāñch* gehören der Dorfvorsteher und vier kluge, ältere, beredte Männer desselben oder eines anderen Dorfes. Die Mitglieder sind nicht immer dieselben, sondern werden von jenen gewählt, deren Sache gerade verhandelt wird. Die Autorität des *Pāñch's* darf nicht angegriffen werden. Sie sagen:

*Pāñs tāñh Parméswar.*

Wo der Panch ist, da ist Gott in der Mitte.

Für gewöhnlich arbeitet der *Pāñch* mit gesundem Menschenverstand und Gründlichkeit, wenn auch bisweilen Menschlichkeiten nicht ausbleiben.

## Der Dorfvorsteher.

Das Amt des *Tarwi* = Dorfvorstehers ist erblich, jedoch nicht so, daß der Älteste, sondern der befähigste Sohn diese Würde erbt, der dann vom *Pāñch* gewählt wird. Stirbt der *Tarwi* kinderlos, so wird ein Nachfolger aus seiner Familie gewählt. Der *Tarwi* hat auch Einfluß bei Kastenangelegenheiten.

Der *Nathpatel* ist gewöhnlich auch Dorfvorsteher. Sein erstes Amt ist jedoch, über die Kaste zu wachen. — Der *Tarwi* als solcher ist vom Staate angestellt, wenn auch unbezahlt und seine Würde erblich ist, der *Náthpatel* dagegen nicht.

Der Census schreibt auch S. 246:

„Bevor Gerichtsbarkeit im Staate organisiert war, pflegte der *Pāñch* alle Streitfälle jeglicher Art zu entscheiden. Die *Pāñch's* entscheiden und unter-



suchen jetzt nur solche Fälle, welche die Kaste berühren. Kleinere Streitereien werden ebenfalls vom *Pāñch* beigelegt. Diese Stammeseinrichtung scheint in modernen Tagen mehr und mehr zu verschwinden, nach dem Bericht der Beobachter.“ Für unser Gebiet trifft das in etwa zu. Seit der Zeit der großen Bhil-Versammlung am *Bhagór*-Teiche, wo man die Christen „out-casten“, d. h. aus der Bhil-Kaste hinauswerfen wollte, sieht der Staat, obwohl keine Unregelmäßigkeiten vorgekommen waren, scharf darauf, daß keine größere *Pāñchayat*'s mehr stattfinden. Man ist so streng geworden, daß die Leute sagen:

*Pāni úpar hālā táre.*

Pflastersteine schwimmen heutzutage auf dem Wasser.

und: *Hawá bārik thai gayi.*

Die Luft ist furchtbar dünn geworden.

Mit anderen Worten: Jetzt mischt sich der Staat in jede Kleinigkeit, während man vor zirka 30 bis 35 Jahren das Wort Gericht kaum kannte.

Daher kommt es wohl, daß die einstige, sehr gefürchtete Macht des *Nāthpaṭel*'s und des *Pāñchayat*'s im allgemeinen etwas geringer geworden ist.

Doch der letzte Satz des Census: „Nobody seriously obeys the decision of the *pāñchayat* and the tendency now is to reject the authority of the *Nathpaṭel*'s“ ist aber nach der Ansicht der Missionare sehr übertrieben.

## 5. Anstandsregeln und Begrüßungszeremonien.

### 1. Anstandsregeln.

Die Bhil nehmen es mit der Beobachtung der Anstandsregeln recht genau. Sobald die Mädchen in die Jahre der Reife kommen und die Brustweste bereits tragen, werden sie von ihren Eltern und Verwandten über die Regeln des Anstandes im Verkehr genau unterrichtet. Insbesondere wird ihnen eingeschärft, daß sie niemals fremde Männer oder junge Burschen bei einer zufälligen Begegnung anreden. Von Übertreterinnen dieses Gebotes sagt man, daß sie ihre Würde (*Izzat*) nicht zu wahren wüßten, was sehr mißfällt. Aber auch verheiratete Männer werden niemals verheiratete Frauen grüßen, auch wenn sie diese noch so gut kennen. Ja sie werden sich, soweit wie möglich, nicht einmal neben die eigene Frau vor anderen setzen.

Anständige Scherze darf ein Mann sich in Gegenwart von Frauen erlauben; aber alle Anspielungen auf eheliche Dinge werden bedingungslos unterbleiben. Mann wie Frau werden beiderseits niemals vor sich oder anderen ihren Namen nennen. Die Gründe dafür sind einmal die Ehrfurcht und dann der Aberglaube, daß eine Hungersnot dafür als Strafe folgen würde. Nur der Dorfvorsteher und seine Frau haben am *Holi*-Feste das Privileg, sich vor anderen mit ihrem Namen nennen zu dürfen. Sonst müssen sie immer ihre Zuflucht zu Umschreibungen nehmen: „Frage die Mutter des Josef, wer der Vater des Josef ist.“ „Wie heißt dein Mann?“ „Frage den anderen, welcher neben mir steht“, die Antwort. Bei der Taufe wird der Missionar nur durch die Paten die Namen der Eltern erfahren, nicht von diesen selbst.

Besondere Gebote bestehen für eine Verlobte. Sie wird ihr Gesicht mit ihrem Schleier verhüllen, d. h. den über die Stirne aufgerollten Schleier = *lúgrōñ* einfach über das Gesicht herunterfallen lassen in folgenden Fällen:

a) Vor allen Dorfmitgliedern des Bräutigams. — Eine Ausnahme sind die Clangenossen aus dem Dorfe, welche sie als ihre Clangenossen erkennt.

b) Vor ihren Schwiegereltern, zukünftigen Brüdern und Schwestern beiderseits, wie deren Frauen und erwachsenen Kindern beiderlei Geschlechts.

c) Vor dem eigenen Bräutigam.

Nach der Heirat bestehen diese Gebote fort mit Ausnahme, daß sie sich vor ihrem Manne wie vor den obengenannten Frauen nicht mehr verschleiert. Nur vor dem Missionar, den sie *Māñbap* „Vater und Mutter“ nennen, wird sich keine Frau oder Braut verschleiern, ihn allein werden alle grüßen und anreden.

## 2. Begrüßung und Abschied.

1. Ein unbekannter Bhil tritt in das Gehöft oder Haus eines Bhil ein; die Hausgenossen werden sagen: „Kommen Sie.“ Der Fremde erwidert: „Gekommen.“ Ein *Palang* wird für ihn bereitgestellt und alsbald geht die Tabakspfeife von Mund zu Munde. Der Hausherr fragt: „Weshalb kommen Sie? Wegen irgendeiner Sache? Wegen Arbeit? Oder aus Muße, zur Unterhaltung?“ Der Fremde sagt den Grund. Beim Abschied sagt der Besucher: „Ich gehe; ihr alle setzt euch.“ Die Hausmitglieder sagen: „Wir sitzen.“

2. Ein Bekannter oder Verwandter kommt zu Besuch. „Kommen Sie“, sagt der Hausherr. „Gekommen“, ist die Antwort des Besuchers. „Wie geht es allen daheim?“ „Allen geht es gut.“ Beim Abschied: „Ich gehe! Setzt euch alle.“ „Bleibe heute noch bei uns.“ „Ich kann nicht warten.“ Alle gehen dann mit ihm ein Stück des Weges; dort umarmen sie ihn, und der Scheidende sagt: „Setzt euch.“ „Wir sitzen.“ „Gehen Sie nicht, kommen Sie mit schnellem Fuße.“ „Den Kindern lege die Hand aufs Haupt.“ (Als Zeichen der Liebe und des Segens.) Ein Schwiegersohn wird sagen: „Saget den geachteten Alten mein *Ram*, *Ram'* und lege den Kindern die Hand auf.“

3. Ein Lehrer kommt. Er wird so begrüßt:

„Gefälligst hereinkomme, Herr Vater.“

*Padhāro, bāpsi.*

Seine Antwort: „Ich bin gekommen.“ Er bekommt zum Sitzen einen *Palang*, wird aber keinen Tabak rauchen.

Kommt dieser Lehrer in das Haus seines Schülers, so wird dieser ihm zu Füßen fallen und ihm seinen *Pāgri*-Turban zu Füßen legen und sagen:

„Lebe ewig, Herr Lehrer, Großer König!“

*sarānzi gārozi mähārdz.*

Seine Antwort: „Bis in Ewigkeit lebet.“

*zōnhār zlwāñ wō.*

Nächste Frage: „Herr Lehrer, wozu sind Sie gefälligst gekommen?“

Beim Abschied: „Jetzt gehe ich.“ Antwort: „Kommen Sie gefälligst, Herr Vater.“ „Setzt euch.“ „Ja, wir sitzen.“

Die Schüler werden ihn ein Stück des Weges begleiten.

## V. Ästhetisches.

### 1. Schönheitsideal.

Der typische Bhil hat eine breite Nase und dicke Lippen, die geöffnet sind. Das obere Kinn ist etwas stark und hervorstehend. Er ist dunkel, aber

wegen der vielen Vermischung gibt es die verschiedensten Schattierungen in der dunklen Hautfarbe der Bhil. Ihr Haar ist schwarz, aber nicht wollig, aufgerichtet, aber nicht wellig; viele Männer, besonders jüngere, tragen gern langes Haar, alle wenigstens einen langen, zopfartigen Haarbüschel. Die Augen sind gerade und meistens schwarz. (Conf. Cens., S. 246, Nr. 19.) (Siehe Tafeln.)

Trotz täglicher und einziger Maisnahrung sind die Bhil durchwegs schön geformt, behalten aber ihre Schönheit nicht über 30 Jahre. Von Natur aus an die Unbilden des Wetters wie der Wohnung gewöhnt, sind sie zäh und ertragen leicht Fußwanderungen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte, trockene und feuchte Jahreszeit. Ernsten Krankheiten jedoch leisten sie wenig Widerstand, wie: Lungenentzündung, Luftröhrenkatarrh, Dysenterie, Typhus, Cholera und schwerer Malaria, Anämie und schwerem Rheumatismus. Da ihnen die rechten Heilmittel fehlen und indische Ärzte aus Mangel an Vertrauen nur selten aufgesucht werden, herrscht eine verhältnismäßig große Sterblichkeit.

Ein Heiratsvermittler auf seiten des Mädchens wird dem heiratsgewillten jungen Manne in folgender Weise das Bild einer schönen Braut und Frau zeichnen:

a) Sie schielt nicht; ist nicht einäugig, hat keine Geschwüre, keine platte Nase; sie ist nicht klein; sie hinkt nicht, ist nicht am Arm halb gelähmt oder schwach; sie hat keine Pferde Zähne, keine dicken Lippen, keinen zu starken Leib — er sagt sonst: Was soll ich mit dem dicken Maiskorb anfangen? —, nicht von schwarzer Farbe — denn er würde sagen: Eine schwarze Wasserpotfscherbe brauche ich nicht.

b) Sie ist vielmehr groß und schön, dünnleibig, dünnbäuchig = *pātāl pēti*, ihre Nase ist lang und schlank. Sie ist von dunkler oder heller Farbe; denn der Bhil sagt: Dunkle Wolken bringen gute Ernte mit sich; so bringt eine dunkle Frau auch ein gutes *Karm* = Lebenslos mit sich. Ein böser Blick trifft sie nicht; sie wird zahlreiche Nachkommen haben.

Eine Braut und Frau wünscht sich die gleichen Eigenschaften bei ihrem Bräutigam und dazu: er muß einen Bubikopf mit schwarzem Haar haben, schwarz wie eine Honigscheibe, kein Greisenhaar. Dazu einen Strauß auf dem Turban von Glasfäden und Kamelhaaren, Perlen und Seide. Im Turban muß ein Spiegel und Kamm stecken, dazu silberne Armbänder an beiden Handgelenken.

## 2. Tatauierung.

Die Tatauierung geschieht bei Mädchen im Alter von 10 bis 12 Jahren an den Wangen, an der Stirn, an den Armen, unter den Ellenbogen, am Kinn, an den Fuß- und Handgelenken, an den Ober- und Unterwaden (Abb. 25).

Bei den Knaben im Alter von 8 bis 9 Jahren an den Armen, Gelenken und auf der Brust. Männer tun das an den Knaben, Frauen bei den Mädchen. Man sagt, der Sinn dabei sei dieser: Nach dem Tode wird jeder einzelne im Gericht gefragt, ob er von den Dornen im Dschungel gestochen worden sei. Kann er auf die Zeichen seiner Tatauierung hinweisen, ist das „Ja“ erbracht; andernfalls müßte er nun nach dem Tode noch mit den Dornen gestochen werden.

## Tatauierung der Bhils.

## I. Bei einer männlichen Person.

Abb.1 Auf der Brust:



Abb.2 Auf dem Oberarm:



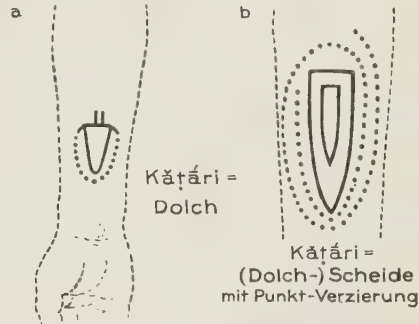
Abb.3 Am Handgelenk (Außenseite):



Abb.4 Bei Master Ivo oberhalb des Pulses:



Abb.5 Oberhalb des Pulses:



## II. Bei der Bhil-Frau. (bezw. weibl. Person)

Abb.6 Im Gesicht:

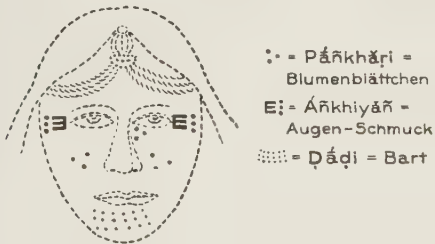
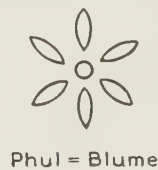


Abb.7 Auf dem Unterarm:

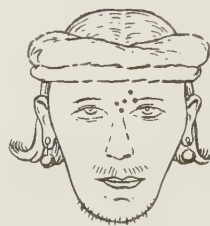


b Rückseite der Hand:

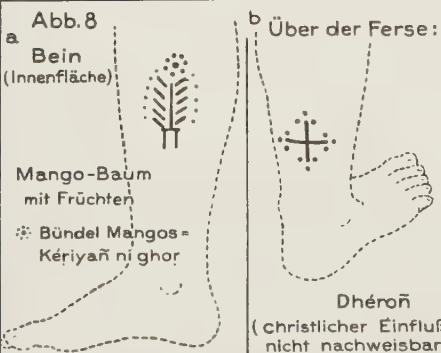


## III. Nutz-Tatauierung. (Bhil)

Tat. über dem linken Auge:



„Hatte immer Kopf-schmerzen in der linken Kopfhälfte. Habe mich selber kuriert!“, sagte er stolz. – Diese Art Schmerz wie auch diese Tat. nennt er „ādāhi“ = zur Hälfte





Die Figuren und Bilder der Tatauierung sind zahlreich und hängen ganz vom Willen desjenigen ab, der sich diese gerade machen läßt. Es wäre aber unrichtig, zu denken, daß jeder Mann oder jede Frau alle üblichen Figuren oder Bilder trägt. Der eine bevorzugt diese, der andere jene Form von Tatauierung. Nicht selten hat einer auch mehrere Figuren. Knaben haben die Gewohnheit, einander Brandzeichen auf den Rücken und an den Handgelenken, meist fünf oder sieben an der Zahl, einzubrennen. Sie tun das mit einem Stück glimmenden Tuches oder mit einem glimmenden Zündholz. Diese Gewohnheit nennt man *dhamla* und sie scheint denselben Sinn wie das Tatauieren zu haben. Frauen haben niemals diese Brandzeichen. (Conf. Cens., S. 246, Nr. 23.)

### 3. Schmuck der Frau.

Die Frauen schmücken sich, um den Namen ihres Gatten zu feiern und um ihrem Gatten zu gefallen. Auch um schön zu sein. Am Schmuck erkennt man die Frau. Zum Zeichen der Verheiratung, des Gebundenseins, trägt die Frau den Nasenring. Die Witwe dagegen legt den Nasenring ab und trägt am Oberarm einen breiten Ring, am Unterarm einen schmalen Ring aus Blei; an beiden Füßen wird sie nur noch drei Messingringe tragen, welche sie für diese Stunde schon bereits am Tage der Hochzeit neben den vielen anderen bleiernen Ringen angelegt hat.

Der Schmuck der verheirateten Frau besteht zunächst aus einer Anzahl gegossener und geprägter Blei- und Messingringe (Abb. 23). Der Wert der etwa 30 Ringe dürfte 8 Rs. sein <sup>7</sup>. Je reicher eine Frau ist, desto mehr Ringe hat sie.

Zahl und Gewicht der Blei- und Messingringe bei einer wohlhabenden Bhil-Frau:

		Gewicht	
	Zahl	Name	Einzel-      Gesamt-
An jedem Oberarm	1	<i>Dāl</i>	— $\frac{3}{4}$ Pfd.
	5	<i>Pāṭri</i>	$\frac{1}{4}$ $1\frac{1}{4}$ "
	2	<i>Zhelo</i>	— $\frac{5}{8}$ "
An jedem Unterarm	2	<i>Sūri</i>	$\frac{1}{4}$ $\frac{1}{2}$ "
	5	<i>Kākāni</i>	—      1 "
	5	<i>Gōḷ</i>	$\frac{1}{4}$ $1\frac{1}{4}$ "
	2	<i>Bhori</i>	$\frac{3}{4}$ $1\frac{1}{2}$ "
	2	<i>Gúzori</i>	$\frac{5}{8}$ $1\frac{1}{4}$ "
Summa	24	Bleiringe mit einem Gesamtgewicht von $8\frac{1}{8}$ Pfd.	

Die 5 *Gōḷ* des Unterarmes sind hier (Rambhapur) manchmal aus Messing; tragen dann aber den Namen *Loḍiyōñ*.

Auch sind die 5 *Kākāni* und 2 *Bhori* des Unterarmes manchmal aus Messing; nie jedoch die Sachen des Oberarmes.

<sup>7</sup> 1 *Rupie* = 16 *Annas* = 64 *Paisas*.

	Zahl	Name	Messing	Blei	Gewicht
An jedem Bein	7	<i>Pīzañi</i>	7	—	5 Pfd.
	3	<i>Kāri</i>	3	—	1½ "
	1	<i>Pāwliyoñ</i> oder			
		<i>Kāmiyoñ</i>	1	—	¾ "
	1	<i>Tóro</i>	—	1	— "
	<hr/> 12		<hr/> 11	<hr/> 1	<hr/> 7¼ Pfd.
Dazu am Arm	24	Armringe			8¼ "
Summa	36	Ringe			<hr/> 15¾ Pfd.

Für beide Arme und Beine also  $48 + 24 = 72$  Ringe

mit einem Gesamtgewicht von  $30¾$  Pfd.

NB. 1. Die Namen der Sachen sind in der Einzahl gehalten.

2. Die Reihenfolge wurde genau berücksichtigt: von oben nach unten.

3. Das Pfund (englisches Pfund) = 453 Gramm.

4. Seit der Zeit, wo der berühmte *Guru* hier umherzog (1914), ist man darangegangen, viel mehr Bleiringe zu kaufen. Früher waren hier fast nur Messingringe, welche sich auch bis jetzt noch in der Thándla-Gegend behaupten.

Silberringe an Armen oder Beinen trägt die Frau nicht, ausgenommen der erste Fingerring und der silberne, große Halsring. Zuweilen ist auch der Nasenring von Silber oder Gold (Abb. 24). Bei festlichen Gelegenheiten trägt sie reichen Silberschmuck im Haar. In der Regel trägt sie eine *Lóri*, eine Art Eichel über der Stirn, aus Silber oder Blei.

Der Wert des ganzen Silber- und Goldschmuckes einer reicheren Frau wird 50 bis 60 *Rs.* betragen und wird ihr manchmal bei der ersten Hochzeit mitgegeben oder ihr später vom Manne geschenkt. Räuber sehen es vor allem auf diese Schmucksachen ab, die, wenn nötig, mit roher Gewalt auch abgerissen oder sogar vereinzelt abgeschnitten werden. Vererbt wird nur der Edelschmuck. Aller andere wird mit der Leiche verbrannt. Da er nicht verbrennt, nehmen diesen die Korbflechter mit (siehe Totenfeier).

#### 4. Musik.

Die Bhils sind immer gut aufgelegt zu Gesang, Tanz und Musik. Außer an Hochzeiten ist es die *Gārbā*-Zeit im Monat August, dann die sogenannte *Nortan*-Zeit im September, bei der Kopfwaschung der Frau nach der Geburt des Kindes, bei der Einlösung des großen Gelübdes, am Jahresmarkttage oder wenn sonst eben mehrere in guter Stimmung zusammenkommen. Sie tanzen und singen, wie es ihnen dabei in den Sinn kommt, und die Musik — eigene oder bezahlte — spielt dabei.

Das Hauptmusikinstrument ist die Trommel, die große und kleine (ein Ziegenfell, das über einen Topf oder ausgehöhlten Baumstamm gespannt wird) (Abb. 12); zwei Kupferschüsseln in Form einer Zimbel, die aufeinander geschlagen werden; Handschellen, eine Querflöte von Bambu und eine Längsflöte; die kleine Geige, mit ein oder zwei Saiten aus Pferdehaaren bespannt, die mit einem Bogen von Pferdehaaren gestrichen werden; eine große Geige (Mandoline).

Beim Trommeln unterscheidet man, wie auch Census, S. 247, Nr. 26, sagt, drei verschiedene Arten:

a) Um Freude auszudrücken, wird die Trommel an beiden Seiten geschlagen.

b) Bei Schmerz wird sie nur an einer Seite geschlagen; die eine Trommelseite wird vorher präpariert, indem sie mit feuchtem *Urat*-Mehl eingerieben wird; dadurch wird der Ton schwächer.

c) Im Falle eines Alarms, um Furcht auszudrücken, wird die Trommel an beiden Seiten geschlagen, indem dabei ein fortlaufender, ununterbrochener Ton erzeugt wird. Dabei werden Schreckrufe ausgestoßen. Diese Melodie wird vom nächsten Dorf aufgenommen, und in unglaublich kurzer Zeit ist der ganze Distrikt alarmiert. Alle kommen nacheinander zu der Stelle, von wo der Alarm ausging.

### 5. T a n z.

Der Tanz findet immer getrennt nach Geschlechtern statt. Beide haben ihren Kreis; die Bewegungen sind rhythmisch und oft begleitet durch Schlagen von Stöcken im Takt zum etwas eintönigen Gesang, zu dem der Tanz ausgeführt wird.

#### a) Frauentänze:

*Ghōr* = Kreistanz (Abb. 36), wobei die Hände verschlungen werden.

*Dhārwoñ* = drei Schritte werden nach vorn, drei Schritte nach rückwärts gemacht, während sie rundgehen.

Ein Tanz, wo die Tänzerinnen die Hände auf die Schultern der vorher-schreitenden Tänzerin legen und rhythmisch voranschreiten (Abb. 34).

#### b) Männertänze:

*Mūrō* = Männer fassen sich an den Schultern und bewegen sich im Kreise.

*Alāso Rāgbagyoñ* = Zirkeltanz mit verschlungenen Armen.

*Antiya* = Tanz mit rhythmischem Stockschwingen.

*Ghansia* = Tanz mit Schwerter-schwingen (Abb. 35).

*Ghalkāwñi* = Zirkeltanz, mit gegenseitiger Annäherung, wobei die Stöcke sich gegenseitig berühren.

*Wāñwa!oñ* = Fischtanz = Zickzack-tanz, wobei einer des anderen Lentuch oder -schnur festhält.

*Māñḍloñ*, siehe Frauentanz oben: *Dharwon*.

### 6. L i e d e r.

Sie singen oft: wenn sie draußen auf dem Felde Gras schneiden oder jäten, beim Maismahlen oder Tanzen stimmt einer ein Lied an und die anderen fallen ein. Bei ihrem guten Gedächtnis kennen sie alle Lieder auswendig.

Einige der bekanntesten Lieder:

- a) Ein schlankes Mädchen ist wie eine Rosenknospe  
und braun wie der *Ingora*-Baum, der im Osten wächst.  
Ein Mädchen geht und setzt sich im Laden des Goldschmieds.  
Ein Mädchen geht und setzt sich und kauft sich die silberne Eichel.

Refrain: Die ersten beiden Verse.

Es geht ein Mädchen zum Tuchkaufmann, um Tuch zu kaufen.  
 Es geht ein Mädchen zum Schnapshändler, um Schnaps zu kaufen.  
 Es geht ein Mädchen zum Töpfer, um einen Topf zu kaufen.  
 Es geht ein Mädchen zum Juwelenhändler, um Kupferringe zu kaufen.  
 Es geht ein Mädchen zum *Bôra* (mohammedanischer Kaufmann) und kauft Armringe.

b) Die Überschrift (das Motto) müßte heißen: „Schimmernde Mondnacht, der Kuhhirte ist in Freude.“

(Ein Mädchen spricht): „Ich sprang in den Maiskorb.“

Refrain: „Der Hirte ist in Freude.“

Berausenden Grassamen habe ich herausgeholt.  
 Kleinen Samen, großen Samen habe ich gemahlen.  
 Formte daraus kleine, dicke Brote.  
 Ich habe sie in einer Wassertopfscherbe halb geröstet.  
 Auf meinen Kopf legte ich sie und ging davon.  
 Eine Freundin fragt: „Mädchen, wessen Essen nimmst du mit?“  
 Das Essen von dem mit dem dicken Bauch. —  
 Der Hüter ist in Amriamal (ein Dorf in unserem Bezirk).  
 Ich zwickte ihn an seiner großen Zehe; da sprang er plötzlich auf.

c) Ist das Lied *b* eine Satyre, so ist *c* ein Liebeslied zu nennen.

Motto: „Schimmernde Mondnacht, der Viehhirte ist in Freude.“

„Ich sprang in den Maiskorb

Und holt' heraus den feinsten Weizen,

Den ich gar fein, sehr fein gemahlen,

Flach-dünne Brötchen formte ich daraus,

Die ich geröstet in einem halben Wassertopfe.

Ich lud sie auf meinen Kopf und ging davon.

Eine Freundin fragt: „Mädchen, wessen Essen nimmst du mit?“

Das Essen dessen, der den Tschako auf dem *Págri* trägt. —

Der Viehhüter ist in Amriamal.

Der Kuhhirte ist in Freude.

Ich ging und zog an des Turbans Ende,

Da stand er leise, leise auf

Und aß die süßen Brötchen.

Frauchen, treib' die Kühe auf mich zu und geh.“

Der Hirte schnitt einen Dornzweig ab

Und schwang ihn einmal, zweimal.

Da floh das Mädchen auf der freien Fläche.

## VI. Religion.

### 1. *Bhagwan*, der Hochgott.

Die Bhil glauben an einen Gott. Sie nennen ihn 1. *Bhagwân*, *Iswar*. Gott wird auch genannt 2. der gute König: *Bhálo dharmi Râzo*; 3. der wahre Herr:



*Kharó dháni*; 4. der Brotgeber: *Anddtā*; 5. der, welcher oben wohnt: *Uparwālo*; 6. der Vater: *Bā*; 7. *Rām*; 8. Schöpfer: *Nibzdāwāwālo*.

Für gewöhnlich nennt der Bhil Gott *Bhagwān* (oder *Bhágwat*, besonders von Frauen gebraucht) = Sanskr. nomen. masc. und *Ishwar* oder *Parmēshwar*.

*Bhagwān* und *Parmēsar* hört man gleich oft.

Etymologie: *Bhagwan*, *Iswar* und *Parmēsar*.

NB. Alle folgenden etymologischen Erläuterungen sind genommen aus dem erklärenden Hindi-Wörterbuch *Sankshept Hindi-Shabdsāgar* by RĀMCHANDRA, Indian Press, Allahabad.

#### A. *Bhag-wān*.

*Bhag*: Sanskr. nomen masc. = *yonī* (Sansk. nomen fem.):

1. *ākar* (Sansk. nomen masc.) = Platz der Werdung;
2. Entstehung;
3. Vulva.

*wān* = *wālā*

word-suffix denoting „owner, seller, possessor“. (Erklärung genommen aus einer Hindi-Engl. Grammatik.)

Also: *Bhagwān* = Inhaber der Entstehung.

#### B. *Iswar* (auch *Iswōr*):

*Ish* = (Sansk. nomen masc.) Herr;

*war* = (Sansk. nomen masc.) erworbene oder erbetene Gnade.

#### C. *Parmēsar*:

*Param* = Sanskr. adj. allerhöchster, aller-erhabenster;

*ēsar* = *iswar* (siehe Erklärung unter B).

Also: *Parmēsar* = allerhöchster Herr.

Unter dem Namen Gottes kommt an letzter Stelle auch *Nibzdāwāwālo* vor = Schöpfer.

Bhili: *Nibzdāwāwālo* oder *Nibzārāwāwālo*,

*nīpājnā*: verb. intr., Arabic provincialisme: entstehen;

*nibzārwoñ* = verb. tr. Bhili: entstehen machen;

*wālo* = cf. *wān*;

also *nibzārwalō* = der es innehat, entstehen zu machen.

Das verb. tr. *nibzārwoñ* soll nur gebraucht werden für göttliche Handlungen (Master Ivo).

Das Wort *Nibzdāwāwālo* wird nur für den „Hoch-Gott“ gebraucht.

Über die Entstehung der Erde fragte P. JUNGBLUT Limrio Hingariya, einen Liederzauberer, geb. 1890, zwar getauft, aber nie praktizierender Christ, wohnhaft in Nawāpārā (Rmbhpr.), und auch den gleichaltrigen Satro Bhuriyo, Liederzauberer aus Bara Ghoslia.

Die Antwort war:

*Inī āi ne māḷe*

Dieser Mutter nicht gibt es

Eine Mutter dieser (sc. Erde) gibt es nicht

*āne bā ne naḷe*  
und Vater nicht gibt's.

*ino bā gāne té bhagwān*  
dieser (sc. Erde) Vater zählen tät dann Gott  
Tät man einen Vater zählen, dann (wäre es) Gott.

*In kartāñ moḡo koñ?*  
dieser wie groß wer?  
Wer (ist) größer wie dieser (Gott)?

*Hāglāñ kartāñ agāl bhagwān hatō*  
Allen wie vor Gott war  
Vor allen (+alles) war Gott  
Eher wir alle, eher als wir alle

*Pāse dhārtī thapāi gayi*  
Danach Welt geformt worden

*thāpnā* (Sansk. verb. trans.) Aufrichten, Errichten.  
*thapwoñ* (Bhili, verb. trans.) Mit den Händen knetend formen aus einer nassen Masse.

*Pāse deharañ banāyāñ*  
Danach Götter+Göttinnen gemacht  
(*deharañ* = n. n. pl.). (Erklärung des Wortes, 1. Form: nomen neutrum plural.)

Humo wurde nochmals gefragt: Wie hat Gott die Erde geschaffen?

Er antwortete wie auch Lalhing später:

„Das kann ich nicht sagen, dies eine weiß ich:

*Bhagwān ni kālyā thi thai gayi*,  
d. h.: Aus dem Gutdünken *Bhagwān*'s ist sie geworden.

### Mythe über die Erschaffung der Götter und der Menschen<sup>8</sup>.

*Pēlkhō bhagwān ékhalō hatō, tērāñ wisār karyō ke hoñ kīne bandwoñ*,  
Zuerst Gott allein war; dann Überlegung machte, daß ich wen soll machen;  
Zuerst war Gott allein; dann überlegte er: Wen soll ich machen?

*tērāñ bhagwāne wisār karīnē dēwtāñ bānāyāñ, āne inane*  
dann Gott Überlegung gemacht habend, Gottheiten machte und sie  
Nachdem dann Gott überlegt hatte, machte er die Gottheiten und stellte

*maiñ nāukar sākar rākhyā, āne man kan dīwā hāwā banāyā, āne maiñ*  
ich Diener Diener ausstellte und mir bei Lichtträger machte und ich  
sie als Diener an und machte sie zu Lichtträgern und gab ihnen

<sup>8</sup> Erste Zeile: Bhili-Text; zweite Zeile: Wort für Wort übersetzt; dritte Zeile: der richtige deutsche Text (sublimiert). — Gott = Höchstes Wesen; Gottheiten = Götter; Lichtträger = gedacht ist an die Diener an den Thronen der Radjas, die auch Lichter tragen.

*ināne mazdūri dli; itra mañ bize bhūteñ pūsiyoñ tamōñ bhagwān*  
 habe ihnen Lohn gegeben; inzwischen anderer böser Geist fragte ihr Gott  
 Lohn (wörtlich Tagelohn!). Inzwischen kam der böse Geist und fragte (die Gottheiten):  
*kan hoñ hoñ kām karō; dēwtā zapāw didō ke hamōñ bhagwān nā*  
 bei was was Arbeit tut; Gottheiten Antwort gaben, daß wir Gottes  
 Was für Arbeit tut ihr bei Gott? Die Gottheiten antworteten: Wir  
*dīwā hāwiye; tērāñ pher bhūtēñ dēwtane pūsoñ; tērāñ dēwtāñ*  
 Licht halten; dann wieder böser Geist die Gottheiten fragte; dann Gottheiten  
 halten Gottes Licht. Dann fragte der böse Geist die Gottheiten weiter.  
*bōlyāñ bhūt ne, ke hamōne bhagwān mazūri āle tērāñ pher bhūteñ*  
 sagten Geist dem, daß uns Gott Lohn gibt; dann wieder böser Geist  
 Dann sagten die Gottheiten dem bösen Geist: Gott gibt uns Lohn. Dann fragte der böse  
 Geist  
*dēwtāne pūsoñ, ke bhagwān na ghēr māñ kēwoñ hak se; tērāñ dēwtāñ*  
 die Gottheiten fragte, Gottes Haus in welches Glück ist; dann Gottheiten  
 die Gottheiten: Was für Glück ist dann in Gottes Haus? Die Gottheiten  
*rīnē bōlyāñ, ke bhagwān na ghēr māñ āmar hāk se, tērāñ bhūtēñ*  
 überlegt habend sagten, daß Gottes Haus in ewig (unsterblich) Glück ist; dann böser Geist  
 überlegten und sagten dann: In Gottes Haus ist unsterbliches (ewiges!) Glück. Der böse  
 Geist  
*zapāw dēdō ke bhagwān kām karē ke niñ; tērāñ dēwtāñ bōlyāñ, ke*  
 Antwort gab, daß Gott Arbeit tut oder nicht; dann Gottheiten sagten, daß  
 antwortete. Tut Gott Arbeit oder nicht? Die Gottheiten sagten: Gott hat  
*bhagwān nē kái kam kārwe ni zarūri ne mañ; tērāñ bhūtēñ dēwtāñ*  
 Gotte dem (Dativ) irgendeine Arbeit zu tun Notwendigkeit nicht ist; dann böser Geist  
 Gottheiten  
 es nicht notwendig, irgendeine Arbeit zu tun. Da sagte der böse Geist  
*ne kēdōñ: mārī ek wāt hāmalo; itra māñ dēwtāñ bōlyāñ, ke hoñ wat*  
 den (Dativ) sagte: mein ein Wort höret. Inzwischen sagten: daß was für  
 den Gottheiten: Höret ein Wort von mir. Die Gottheiten sagten: Was will er sagen?  
*ke se; tērāñ bhūt bōlyāñ, zēwō bhagwān biht rēh, dēwtāñ*  
 Wort ist er sprechend; dann böse Geister sagten, wie Gott sitzen bleibt, Gottheiten  
 Dann sagten die bösen Geister: wie Gott (immer) sitzen bleibt (d. h.  
*tamōñ pañ bihi ro; tērāñ zēwō bhagwān nā ghēr māñ se, tēwō*  
 ihr auch sitzen bleibet; dann wie Gottes Haus in ist, so  
 Arbeit nicht tut!), so müßt auch ihr Gottheiten sitzen bleiben. Dann wird es in eurem  
 Hause  
*tamārā ghēr māñ thāy zāhē; tērāñ dēwtāñ biht-riyāñ āne*  
 euer Haus in wird werden; dann Gottheiten sitzen blieben und  
 so sein wie es in Gottes Hause ist. Die Gottheiten blieben dann sitzen  
*bhagwān ne kēdēloñ kām niñ kārōñ, āne šhar dan hūdī wāt haphtāñ*  
 Gottes befohlene Arbeit nicht taten, und vier Tage bis Wort durchaus  
 und taten nicht die von Gott aufgetragene Arbeit. Und vier Tage lang hörten (folgten)  
*niñ hāmālī; āne zārā pañ kām nahiñ kārōñ; itra māñ bhagwān ne*  
 nicht hörten; und etwas sogar Arbeit nicht taten; inzwischen darüber (Dativ) Gotte  
 sie durchaus nicht und taten nicht die geringste Arbeit. Darüber wurde  
*rih lāgi, ke māra banāwēlā nibh zāwēlā hatā, āne mārōñ kām nahiñ*  
 Zorn angewandelt, daß meine Gemachten Erschaffenen waren und meine Arbeit nicht  
 Gott zornig, daß seine (von ihm) gemachten Geschöpfe seine Arbeit

*káryōñ; térañ bhagwān ghāñō rih māñ āwt-gyō āne dēwtāñ ne*  
 taten; dann Gott sehr großen Zorn in kam (Intensitiv) und Gottheiten (Objektiv)  
 nicht taten. Gott kam in großen Zorn und nachdem er die Gottheiten  
*mārī kuṭīne dhārti par kādi dēdā; térañ baghwān pher no wisār*  
 geschlagen geprügelt Erde auf heraus gegeben; dann Gott wieder mal Überlegung  
 geschlagen und geprügelt hatte, schickte er sie auf die Erde. Dann überlegte Gott wieder:  
*károyo ke huñ pásō ékhalō rīgyō; térañ wisār karīnē*  
 machte, daß ich nach allem allein geblieben, dann Überlegung gemacht habend  
 Nun bin ich wieder allein. Nachdem er überlegt hatte,  
*abárkhe mánakh bandwoñ; āne inā mánakh ne bhagwāne ēm kéduñ, ke*  
 diesmal Menschen machte; und diesem Menschen Gott so sagte, daß  
 machte er nun den Menschen. Und diesem Menschen sagte Gott: Macht es  
*tamōñ dēwtāñ harikī wāt mat rákhzō; āne tamōñ mārā nibzārelā*  
 ihr (wie) Gottheiten gleiche Sache nicht tut und ihr meine Erschaffenen  
 nicht so wie die Gottheiten es gemacht haben. Ihr seid meine Geschöpfe.  
*se, āne tamōñ man kāne kāi bhi māñgho, to hōñ tamōne āli;*  
 seid; und ihr mir bei etwas auch bitten werdet, so ich euch geben werde;  
 Und was immer ihr von mir bitten werdet, ich werde es euch geben und  
*āne tamāri bhīr harkāwī, āne tamōne mārē, te hōñ ine mārī*  
 und eure Not entfernen werde; und euch schlägt, so ich den werde schlagen.  
 die Not von euch fernhalten. Und schlägt euch jemand, so werde ich ihn schlagen.  
*bhagwān síwāy bízō dhanī kāino bhi niñ se.*

Gott nur anderer Herr jemand auch nicht ist.

Gott ist nur (euer) Herr und sonst keiner.

A. Dieser Bericht wurde gemacht von Anton Dáhama, Bhagor-Gopal-pura; Alter: zirka 45 bis 50 Jahre; Beruf: Bauer; aufgeschrieben und als richtig bestätigt von

1. Piyo Damor (Christ), Bhagor; Alter zirka 50 Jahre; Beruf: Lehrer, Katechist in den Dörfern. Täglich unter den Bhils.

2. Stephan Damor (Christ), Bhagor; zirka 50 Jahre; Beruf: Bauer. Er und Anton Dáhama waren früher Hindus, wurden später Christen.

Ferner bestätigt als den Leuten bekannt von Master Ivo, Rambhapur.

B. Unabhängig hiervon gab dem P. CALENBERG genau denselben Inhalt, nur mit einigen anderen Worten: 1. Zawlo Sangorh, zirka 40 Jahre; Ort: Kheri; großer *Barwa* (Medizinmann)! Er ist auf der Missionsstation gewesen. Er hat den Ruf, mit dem *Schaitan* = Teufel im Bunde zu sein.

Er fügte zu obigem Berichte noch hinzu: *Bhagwān* schickte die *dewtas* (Gottheiten) auf die Erde. Dann, als er alles, das Unterste zu oberst gekehrt, wurden die Gottheiten Steine, Bäume, Häuser, Hügel usw. *Bhagwān* machte die Gottheiten unsterblich (Bhili: *ámar*).

Von Interesse sind auch die nachfolgenden Fragen, die der Zauberer von Kheri kurz und klar beantwortete:

1. Wie viele Götter gibt es? — „Nur einen: *Bhagwān*.“
2. Wer ist größer, *Bhagwān* oder die Gottheiten? — „*Bhagwān*.“
3. Wer ist größer, *Bhagwān* oder der Teufel? — „*Bhagwān*.“
4. Hat *Bhagwān* die Gottheiten gemacht? — „Ja, alle.“



5. Wer ist *Rām*? — „*Rām* oder *Bhagwān* oder *Parméswār* sind drei Namen für den einen Gott.“

6. Wer ist *Laxman*? — „Der Bruder von *Rām*.“

7. Ist also *Laxman* auch *Bhagwān*? „Nein, er ist Bruder von *Rām*.“

Hier war seine Weisheit zu Ende. Logik gibt es ja hier nicht. Aber alle halten daran fest, daß nur ein Gott ist.

Diese Aussagen machte Zawlo Sangorh in Gegenwart von: Piyo Bhurya, Lehrer in Bhagor.

Mangzi Bhabor aus Bandaria, ein heidnischer Zauberer von 60 Jahren, gab auf obige sieben Fragen in Gegenwart des Bhil-Bauern Khatro Bhabor aus Bandaria die gleiche Antwort wie oben.

Maugzi Damor betonte noch, daß die *Dewtas* (Gottheiten) vor der Umwälzung auf der Erde nur Menschen waren. Nachher wurden sie Gottheiten. Wie, das konnte er nicht beantworten.

Auf die Frage: „Gibt es nur einen Gott?“ antworteten die zwei Heiden: 1. Manzi Mal, zirka 45 Jahre, Bhil, Beruf Bauer und Schreiner, im Dorf Nawapara; 2. Hauwzi Dahama, zirka 45 Jahre, Bhil, Beruf Bauer, im Dorf Gopalpura: „Es gibt nur einen Gott — *Bhagwān*.“

Beide leugnen Identität von *Rām* und *Bhagwān*. Sie sagten: „Keiner kann sich neben *Bhagwān* setzen.“ (D. h. keiner kann sich ihm vergleichen.) *Rām* von *Bhagwān* geschaffen. Nur Mensch.

Man kann sehen, jeder Bhil glaubt, daß es nur einen Hochgott gibt. Alle anderen Wesen sind geschaffen. Nennen sie *Rām*, so setzen sie ihn mit *Bhagwān* identisch.

Außer dem Hochgott gibt es noch andere Gottheiten und böse Geister. Allein diese sind von dem Hochgott angestellt, also ihm unterstellt. Sie heißen ausdrücklich *melēla*, d. i. das Participium Perfectum Passivum von *melwoñ* = anstellen, hinstellen (in Hindi *rakhnā*). *Melēla* ist aber kein Sammelname für böse Geister (inklusive Seelen der Verstorbenen) und Götter, sondern Antwort auf die Frage, welche Beziehung zwischen Gott (Hochgott) und allen überweltlichen Wesen (Göttern — Geistern) besteht. Alle, außer dem einen Hochgott, sind *melēla*, d. h. Untergeordnete, welche als dessen Diener ihrer eigenen Natur gemäß im Auftrage Gottes oder auch durch dessen Zulassung den Menschen Gutes oder Böses antun.

Der religiöse Bhil ehrt den Hochgott am frühen Morgen. Er nimmt das Hölzchen, das zum Reinigen der Zähne wie zum Abschaben des Zungenbelags gebraucht wird. Spaltet es sich in zwei Teile, so denkt er: heute bekomme ich zwei Maisbrote; wenn nicht, dann bekomme ich heute nur Maisbrei. Nachdem er seinen Mund gereinigt, kauert er auf dem Boden, zur Sonne hingewandt. Während er die gefalteten Hände vom Boden bis zur Stirn auf und ab bewegt, sagt er für sich:

*He Mālik andātā hamāro bhālo kārze*

O Herr Brotgeber, unsere Wohltat mache, d. h. Sorge für mich.

Dann, zur Sonne blickend, betet er:

*Hūraz Narāyaṇ, Hūraz bāpsi hamāro bhālo kārze*

Sonne Gott, Sonne Herr Vater unsere Wohltat mache.

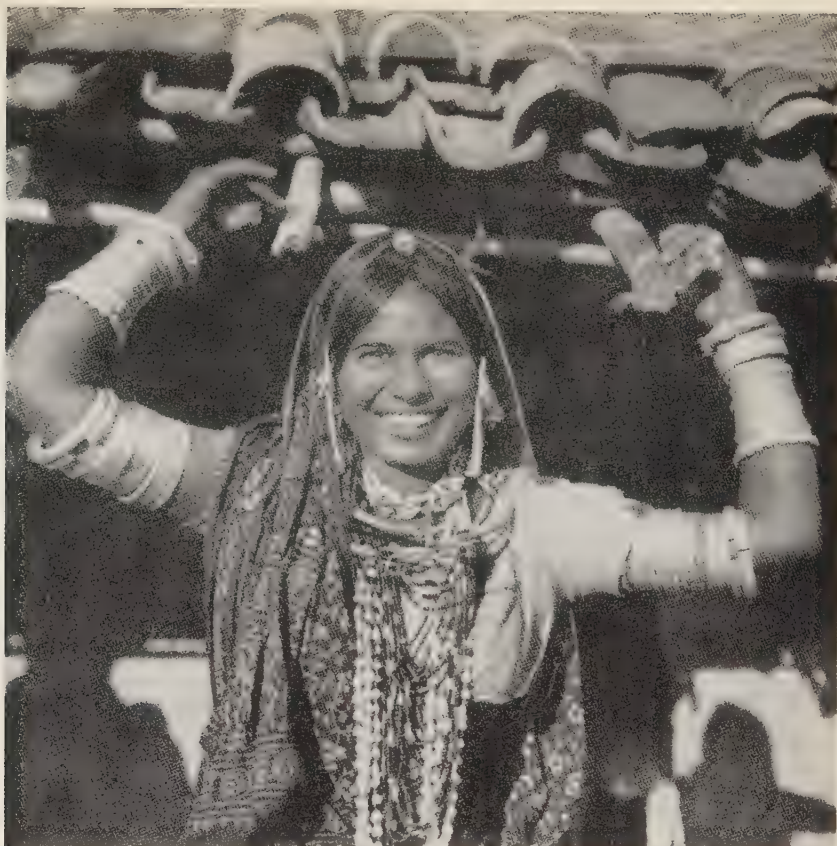


Abb. 23. Frau Josephine Bhabor, aus Rambhapur, Ehefrau des Bhagor-Koches Ivo Mawi in Bhagor.



Abb. 24. Frau Hazari Bhuriya, 17 Jahre, mit goldenem Nasenring. Ehefrau des Ivo Mal in Bhagor.



Abb. 25. Agnes Bhabor, 17 Jahre, seit einem Jahre verheiratet mit Marcel Mero in Tappa, 30 Meilen von Indore.





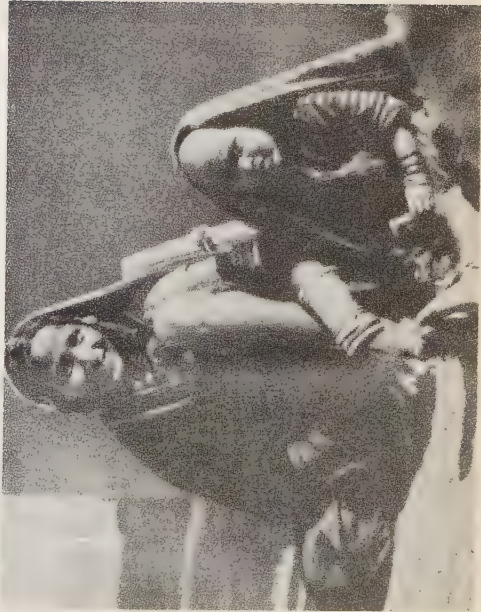


Abb. 26. Abb. 28.



Abb. 27. Abb. 29.  
Mädchen an der  
Handmühle

Abb. 26—28. Frauentypen.







Danach scheint „Sonne“ gleich „Gott“ zu sein. Aber jeder Bhil, der danach gefragt wurde, leugnete das. Es ist nur ein Gott, und den kann man nicht sehen.

Einem heidnischen Dorfvorsteher, Humo Ganawa, im Dorfe Nawagaon, wurden drei Fragen vorgelegt.

a) Wie betest du am Morgen? — Beim Morgengebet (Abb. 40), nachdem ich den Namen Gottes in den Mund genommen habe (zu Gott gebetet habe), berühre ich mit gefalteten Händen die Erde, sagend:

*He zāmi māta, toñ māroñ peṭ bharze.*

Du meinen Bauch fülle.

b) Betest du manchmal zur Mutter Erde? — Humo (Dorfvorsteher): Ja. Vor der Aussaat berühre ich, mich tief beugend, mit meinen gefalteten Händen neben dem Pfluge stehend, die Erde und sage dabei:

*He zāmi māta māroñ peṭ toñ bhārze, ne tāroñ peṭ hoñ bhāroñ.*

O Erde Mutter, meinen Bauch du fülle, und deinen Bauch ich fülle.

*War deze ne ādi āwze.*

Wachstum gib und Mitte komme (und Mittlerin seiend).

c) Wer ist größer, Gott oder die Sonne? —

Humo: *Hāglāñ kartāñ moṭo Bhagwān se.*

Alle wie groß Gott ist.

Größer wie alle.

Lalhing Katara (Abb. 18), Liederzauberer in Nawagaon: „Gott, so scheint es mir.“ Auf die Frage: Hat Gott die Sonne gemacht oder umgekehrt?

*Bāpsiñ parméswarne niñ nibzaryo.*

Herr Vater (Sonne), Gott (objektiv) nicht geschaffen.

Die Sonne hat (den) Gott nicht geschaffen.

Alles kommt von Gott. In Glück und Unglück betet der Bhil:

*Māre te toñ tāre te toñ.*

Schlägt einer, dann du — rettet einer, dann du.

In schwerem Leid sagt der Bhil: „Gott hat mich ganz vergessen“ = *bult gyó*; oder auch: „Selbst Gott gelang es nicht, das Leiden fernzuhalten<sup>9</sup>.“ Von einem sehr alten Mann sagen sie: „Gott hat das Blatt mit dem Namen des Alten verloren.“ Gott hat nämlich den Namen eines jeden Menschen auf ein Baumblatt oder in ein Notizbuch geschrieben.

Auch der Tod kommt von Gott. Gott ruft seinen Diener *Yóm* (ein guter Geist) und sagt zu ihm: „Bringe diesen Mann in den Gerichtshof.“ Bei Unglück oder Todesfall hört das Beten auf. Vor allem die Frauen schimpfen dann: *Bhagwān, tāroñ khoz zāze, māroñ gher úpar toñ búkhyo ḥató, mara gher ni kāli behār wā ni ḥatī ne mārā mának no ziw ledo.* „Du Gott, verschwinde spurlos.“ „Nicht wahr, du hattest Hunger nach meinem Hause!“ „Du mußtest Finsternis legen auf mein Haus.“ „Du hast das Leben meines Mannes genommen.“ Tritt bei einer Krankheit nach zwei bis drei Tagen keine Besserung ein, so wird der Zauberer gerufen. Bleibt der Hals eines Toten schlapp, so hat der *Bhayro* =

<sup>9</sup> Der Name Gottes ist hier im Text nicht genannt; aber er ist wie sonst: *bhagwān* oder *parméswar* oder *Iswar*.

böser Geist ihn getroffen. Stirbt einer an Cholera oder Dysenterie, so war es der *Okho* = böser Geist. Außerdem steht hinter jedem Todesfall noch eine Hexe. In der Nacht nach der Verbrennung paßt man auf, ob sich bei den Resten ein knotenförmiges Gebilde findet. Das ist dann der Knoten, welchen ihm die Hexe in den Leib steckte. Stirbt einer an Lungenentzündung, so sagt man, eine Hexe habe seine Leber aufgefressen und an deren Stelle einen Ballen von Baumblättern und Knochen hineingelegt.

Der Hochgott ist der Richter der Menschenseele. Als wir darüber eines Tages lange sprachen, sagten einige Bhil — ganz selbstbewußt: „Wir wissen, daß die Seele unsterblich ist, darüber braucht uns niemand zu belehren.“ — Nach dem Tode muß die Seele vor Gott erscheinen und während drei Tagen durch 1200, d. h. unzählige Gerichtshöfe hindurchgehen, um daselbst über ihr Leben Rechenschaft zu geben. In jedem Gerichtshof wird die Zahl der Sünden und der guten Werke festgestellt:

*pāp dhārm ni tāhwañ.*

Sünde gute Werke von Untersuchung.

Die Gottesurteile = *dhīz*, welche die Schuld oder Schuldlosigkeit der Seele feststellen sollen, sind im Jenseits ziemlich zahlreich: einen glühenden Pfahl umarmen, mit bloßen Füßen auf Dornen = *gókhrū* laufen, eiserne Körnerfrüchte = *grams* essen, mit einem dreizackigen Eisen = *tārhuḷ* angeglüht werden, mit einer Speerspitze durchbohrt werden. Das Urteil des Richters ist verschieden: 1. Wer ganz heilig gelebt, bleibt im Hause des Vaters, wörtlich *Bā nagher māñ* = Vaters des Hauses im, wo er unsterbliches Glück = *āmar hakk* besitzt. 2. Wer sehr gut lebte, wird als Mensch wiedergeboren, um noch besser zu werden. 3. Wer nur gut lebte, wird als Pfau oder Kuh wiedergeboren. 4. Wer gegen Tiere grausam war oder unbarmherzig, wird zur Strafe als Hund wiedergeboren. 5. Wer ganz schlecht gelebt, wird in einen bösen Geist verwandelt und zu den ewigen Qualen der Hölle verdammt.

Alle diese qualvollen Prozeduren finden sich auch in der Hölle, nur dauern sie dort ewig, unsterbliche Qual = *āmar dakh*. Für Hölle gebraucht der Bhil das Wort *Narak* (Hindi: nomen masculinum). Mit Vorliebe jedoch gebraucht er die Umschreibung: *āmar kīṛa ni kūñḍ* = unsterblicher Wurm des Abgrundes = Abgrund des unsterblichen Wurmes. Das Wort „sterblich“ ist nur umschrieben vorhanden: *mār wāwālo* = „das Sterben geht an“.

Zur Etymologie von *āmar dakh*, „unsterbliche Leiden“, und *āmar hāk*, „unsterbliches Glück“:

*āmar*: *a* = alpha privativum, *marna* = Hindi: verbum intrans. = sterben; *dakh*: stammt vom Hindi: nomen masculinum *dukhk* (sie); kurzes *u* in Hindi ist oft gleich kurzes *a* in Bhili; *hak* = *sukh* (Hindi: nomen masculinum), *a* = *u*. Der Bhil ist zu faul, das End-*h* auszusprechen. Also läßt er es fallen. Im Wort *dakh* fiel auch das Mittel-*h* aus.

Nur diesem Gott *Bhagwān* macht der Bhil das große Gelübde. *Moṭa Bāba dhārmi ni bāda*, „großer, altehrwürdiger, Heiliger, das Gelübde“, d. h. Gelübde zu Ehren des großen, altehrwürdigen Heiligen. Nur schwere Krankheit oder die Sorge um einen männlichen Stammhalter ist die Veranlassung zu

dem großen Gelübde. Zuerst wird dabei das Wassergefäß aus Messing mit Asche ausgescheuert und mit frischem Wasser gefüllt, das eben vom Brunnen geholt wurde. Er wäscht damit Gesicht, Hände und Füße, um von allen Sünden frei zu sein. Dann wendet er sich nach Norden oder Osten, faltet die Hände, indem er seine Daumenspitzen an die Stirn legt, schaut auf zur Sonne, senkt die Augen. Dann verehrt er die Mutter Erde mit gefalteten, übereinander gelegten Händen, berührt mit zwei Fingerspitzen die Erde, das Haupt zu Boden gesenkt, und verharret so einige Augenblicke. Dann richtet er sich auf, faltet die Hände mit gespreizten Fingern über der Brust und sagt: „O du ehrwürdiger Heiliger, erhöere mich; dann werde ich um einen *Kalam*-Baum tanzen lassen, große Trommeln schlagen lassen und einen Büffeltier oder Ziegenbock als Schlachtopfer darbringen.“ *He Bābā dhārmi hamāri hādi ri zāhe térañ hoñ dālañ nasāri mōṭā dhōloñ hi meḷa ramāri āne pāḍo (bókro) ṣhaṛāwi* (Tafel XI).

Nach Erhörung der Bitte wird das Fest anberaumt. Dabei wird das Opfertier von den Hörnern bis zum Schwanz mit Wasser eingerieben; schüttelt es sich, so ist es ein Zeichen, daß Gott das Opfer annehmen will. Schüttelt es sich nicht, so reibt man es zum zweiten Mal mit *Daru* ein und dann gelingt es. Alle sagen dabei: *zhél ledōñ* = „hat angenommen“ (das Opfer).

Das kleine *Yātar* ist ein Dankfest für neues Gras, neue Milch, neue Blätter; ein Frühlingsfest. 20 bis 25 Tage nach der Aussaat, wenn das erste Gras gewachsen ist, kommen die Leute frühmorgens beim Steine der Dorfgottheit zusammen. Die Hausväter nehmen vom „Produkt des neuen Grases“, d. h. von der Kuhmilch, und stellen die damit angefüllten kleinen Messinggefäße vor den Göttersteinen auf. Sodann legen sie vor diesen die großen neuen Blätter des Teak-Baumes nieder. Diese heißen nun *Newōz* und auf sie wird man nun *Khīr*, eine gekochte, breiige Masse von Milch und grobgemahlenem Mais schütten. Darauf verbrennt man etwas *Khīr* als Rauchopfer, und bei einem längeren Beisammensein werden Milch und *Daru* getrunken sowie Reis gegessen. Mit der geopferten Milch wird der Stein der Dorfgottheit besprengt, zum Zeichen der Dankbarkeit, wie man ja auch vor einem König nicht ohne Geschenk erscheint.

Das große *Yātar*: Man nennt es auch kurz *nawai ni zātar*, Opfer der ersten (neuen) Früchte. Gefeierte wird es meist etwa sechs bis acht Wochen nach dem Frühlingsfest. Der Hausherr ist verpflichtet, vier *Anna*'s für die Unkosten der gemeinsamen Mahlzeit am Ende des Festes im voraus zu entrichten; ebenso die Erstlingsfrüchte bis zur festgesetzten Stunde, 10 bis 11 Uhr morgens, zum Stein der Göttin zu bringen. Es sind 20 bis 30 Maiskolben, einige Gurken, Melonen und Lady-fingers = *Binda*, auch etwas Milch. Die ganze Nacht vorher singt das versammelte Dorf mit dem Zauberer vor der Hütte des Dorfvorstehers die *Yātar*-Lieder. Master Fortuna aus Bhagor hat eine kurze Zusammenfassung über den Inhalt eines langen Liedes gegeben. Er hat es auch selbst aufgezeichnet.

Zuerst stellt der Zauberer im Namen der Leute in einer Schale die *Daru*-Gabe für alle Gottheiten hin; den Vorsänger macht dabei der Zauberer; er ruft aus: „Wessen soll ich gedenken?“



1. *Kūnē kūnē sāmṛūñ rē rām dēwtāñ dēriyāñ rē.*  
Wem wem gedenke ich *he Ram*, Gottheiten (größere), Gottheiten (kleinere) *he*.  
Wessen wessen soll ich gedenken *he Ram*, ihr Gottheiten (größere) und ihr kleineren Gottheiten?
2. *Gāiniyē bhi* = Singen wir auch (zu den Leuten).
3. *Sāmṛōñ sāmṛōñ rē rāmē lāsmañ / re ram dēwtāñ dēriyāñ re.*  
Ich gedenke ich gedenke *Ram's* und *Lasman's* / *he Ram*, Gottheiten Gottheiten *he*.  
(Vom Strich / ab wiederholt sich dieser Teil immer in den 242 Versen, die je einmal vom *Barwa* und als Gegenchor von den Dorfleuten gesungen werden.)
4. Der *Barwa* ruft vor dem Liede:  
*rām, lāsmān wāṛēñ dōrzo.*  
*Ram, Laxman* schnell eile.

## Hinditext von Mr. Fortunat:

*Tum sab hamāre sāṅg bhagwān se ārz kārō ki ishwar hamāri pūjā*

Ihr alle uns mit Gott von Bitte machet, daß Gott unser Opfer

Ihr alle erbittet mit uns von Gott, daß Gott unser Opfer

*jo charhāte hoin so manzūr karē nāi rākam pār ashish*

welches opfern solches annehmen mache neue Sache auf Segen

das wir (jetzt) opfern, annehmen möge, auf die neue (Saat) Sache, die

*bhējē jō nāye pāni ke girne se pāidā hūi hai ya ūgi hai.*

schicken möge welche neues Wasser (Regen, Gewitter) Fallen von Geburt wurde ist oder gesprossen ist.

vom neuen Regen aufgegangen und gesprossen ist, Segen senden möge.

Zeugen: 1. Master Fortunat Bhabor, Bhil (Christ), Bhagor, zirka 50 Jahre;

2. Master Ivo, Bhil, Christ, Rambhapur;

3. Anton Dahama, Bhil, Christ, Gopalpura;

4. Buro Wakro, Bhil, Heide, Dorf Keheria, war bekannter *Pujari* (Opferer), höher als *Barwa* (zirka 50 Jahre).

5. Zawlo Sangorh, Heide, Kheri, *Barwa*. Dieser kennt sich am besten aus. Er sagte noch: „Die Gottheiten können uns nichts geben, sie nehmen sogar von uns etwas an. Gott (*Bhagwān*) gibt uns, er braucht von uns nichts.“

Zawlo sagte wörtlich:

*Dēwtāñ hamārī hāru ārzi kārī sāke,*

Gottheiten uns für Bitte machen können,

Die Gottheiten können für uns bitten,

*āli niñ sāke; bhagwān hamōne āle, pan hamārī kan thi*

geben nicht können; Gott uns gibt aber uns bei von

sie können nichts geben, Gott gibt uns aber, er will nichts von

*kāi niñ māñge. Dēwtāñ hamārī kan māñge, niñ āli sāke.*

etwas nicht bittet. Gottheiten uns von bitten, nicht geben können.

uns haben. Die Gottheiten bitten von uns etwas, aber können nichts geben.

Heidnische Medizinmänner: Aussage: Zawla Sangorh, Kheri (Dorf) *Barwa*;

bestätigt von anderem Zauberer: Maugzi Bhabor, Bandaria (Dorf) *Barwa*;

bestätigt von Master Piyo Bhuriya, Bhagor.

Der Zauberer schwingt sein loses Haarbüschel in der Runde. Währenddessen aber unterhalten sich die Männer und fragen nach den kommenden Preise für Mais, Weizen und *Grams*.

Wie im kleinen *Yátar*, so hat man auch hier vor den Steinen der Gottheiten die vorhin schon erwähnten Blätter hingestellt. Die vier Blätter, auf denen etwas Milch und Mais liegt, erhalten nachher der Dorfvorsteher, der Zauberer, der Festeinlader = *Kóṭwāl* und die Dorfgenosser.

Wie auch sonst wird jetzt eine Ziege geschlachtet und dann werden Maiskörner vor dem Götterbild verbrannt. Der Opferer spricht dabei:

*He mōṭā dhāni yo bhōg toñ zhelze.*

O großer Herr, dieses Schlachtopfer du nimm an.

*He mōṭa dhāni yo hom toñ zhelze.*

O großer Herr, dieses Brandopfer du nimm an.

Obwohl bei diesem Opfer der ersten Früchte die Geister und Gottheiten eine Rolle spielen, werden ihnen nur insoweit Opfer dargebracht, als sie *melēla*, d. h. von Gott angestellte Freunde und Knechte sind.

Die Zeremonien des *Salāwñi*-Tages sollen Regen erbitten, Krankheiten entfernen; danken, wenn keine Krankheiten und Plagen das Dorf getroffen haben.

Am Morgen dieses Tages laufen zwei bis drei dafür bestimmte sogenannte *Salāwñi-Bāklā* = Männer von beiden Enden des Dorfes bis zu dessen Mitte. Dabei werfen sie auf jede Hütte etwas gekochten Mais und *Grams*. Sie opfern das den bösen Geistern, damit diese das Dorf verlassen. Als Erklärung geben sie an:

*Dēw ne dīwo bhūt ne bāklā.*

Dem Gott Licht dem bösen Geist gekochten Mais.

*Dew* = Sanskrit nomen masculinum — Gott (weibl. *dewi*) wird immer, selten *dewto* (nomen masculinum) gebraucht; *dīwo* = Licht, Leuchte, kommt von *dīpak* (Sanskrit nomen masculinum) oder *dīya* (Sanskrit nomen masculinum).

Zwei Heiden, der Zauberer Wágō Bhabor in Kankrádungra, wie der Ortsvorsteher Ruplo Bhabor vom gleichen Ort erklärten den Sinn des Liedes noch dahin:

*dēwtāñ bhagwān kán hamāri hārū áraz kārē áne hamāri*

Gottheiten Gott bei uns Fürbitte machen und uns

Die Gottheiten bitten bei Gott für uns und verlangen von

*kan khāwā māñgē, bhagwān hamāri kan kai ni māñge*

von Essen vollen. Gott uns von etwas nicht will.

uns zu essen. Gott will nichts (kein Essen) von uns.

Bei einer Zusammenkunft des Joseph Katara aus Ihaulia, des Zawla Sangorh, eines Zauberers aus Kheri, des Maugzi Bhabor aus Bandaria, des Wago Bhabor aus Kankradungra und des Satro Bhabor, des Ortsvorstehers von Kankradungra, wurden nachfolgende Fragen gestellt und beantwortet:

„Sind *Ram* und *Bhagwān* eins?“

Fast alle sagten: Es sind zwei Namen für den einen Gott.

Darf man also auch sagen: „*Bhagwân* und *Lāsman* schnell kommt?“ Da wehrten sie stark ab und sagten, *Bhagwân's* Name darf man dafür nicht nehmen. Sie erklärten wörtlich:

*Bhagwân hoñ wārēñ dwe bhagwân khāwā niñ māñge.*

Gott was (wie käme er dann) schnell kommen. Gott essen nicht will.

Wie käme Gott dazu, schnell zu eilen? Gott will nichts zu essen.

Das Erstlingsopfer besteht darin, daß der Zauberer mit einem Messer einen Maiskolben abschabt und die Körner vor dem Stein der Göttin zu Asche verbrennt. Hier wie vor jedem Opfer.

*Dew* kommt sehr viel vor in Verbindung mit dem Titel *bāpsi* = Herr Vater oder *bābo* = ehrwürdig; genau: ältester Bruder, welcher als solcher eine Ehrenstellung innehat.

Den Sinn der Worte „Dem Gott das Licht“ haben wir wochenlang nicht verstanden. Auch die Leute dieser Gegend konnten uns keine Aufklärung geben. Erst durch die Begegnung mit dem *Báwozi* in Ihabua und der Entdeckung des Lichtopfers wurde der Sinn klar. In Rambhapur, das 15 Meilen davon entfernt ist, kannte man das Lichtopfer und die Einrichtung der *Báwozi* nicht. Vergleiche damit das Lichtopfer im Kapitel 3. *Báwozi*.

Auf die Frage: „Warum werft ihr am *Saláwni*-Tage die *báklā* auf die Dächer für die bösen Geister? — Leben die dort?“ antwortete der schon bekannte Humo: „In der Nacht, welche dem *Saláwni*-Tage vorhergeht, hat der Zauberer durch seine Gesänge alle Götter, groß und klein, alle bösen Geister, Seelen der Verstorbenen, Hexen um sich gesammelt. — Dieser ‚Schwarm‘, *Hāhoñ*, wird dem *thikroñ* folgen, wenn dieses zum Dorfe herausgetragen wird. Damit jedoch keiner irrtümlich im Dorfe zurückbleibe, gibt der Zauberer den Befehl: ‚Lauft! und werft *báklā* auf die Dächer, damit sie nicht dort eintreten und Schaden verursachen.“

Die *Báklā*-Männer holen sich nun von der Stelle, wo das Opfertier zum Zwecke des gemeinschaftlichen Mahles geschlachtet worden ist, das *Thikroñ*, eine Schale, gefüllt mit dem Blut des Opfertieres, nehmen einen jungen Hahn oder eine Henne mit und entfernen sich eiligst aus dem Dorfe. Auf der Stelle angekommen, wo sie das *Thikroñ* hinstellen wollen, dreht einer der Henne oder dem Hahn den Kopf ab und läßt das Blut in das *Thikroñ* fließen. Danach nimmt er die Leber heraus, röstet sie ganz, schneidet ein kleines Stück ab, das er wieder in zwei Hälften teilt. Die erste Hälfte streut er abermals, fein zerstückelt, auf das Feuer als Brandopfer, *Hom*, dem Hochgott, geweiht. Bei jedem Leber-Brandopfer (auch beim Einlösen des großen Gelübdes) sagt der Opferer:

*He mērā móṭa dhani yo hom toñ zhelze. •*

O mein großer Herr, nimm dieses Brandopfer an.

Die zweite Hälfte wird ebenfalls zerstückelt und für die bösen Geister umhergestreut mit den Worten:

*Khāo bāba bhāto.*

Esset, ehrwürdige Geister.

Wie schon bemerkt, schlachtet ein Dorfmitglied für das gemeinsame Mahl eine Ziege. Es geschieht vorzugsweise unter dem heiligen Feigen- oder

*Pipal*-Baume. Vier bis fünf Männer (unter ihnen befinden sich der Zauberer und Dorfvorsteher) nehmen ein Stück der bereits gerösteten Leber — alle Männer sind dabei zugegen — und begeben sich an einen abgesonderten Platz; das Stücklein Leber wird vom Zauberer oder Dorfvorsteher weiter halbiert. Ein Teil wird nun dem Hochgott zu Ehren verbrannt mit den oben zitierten Worten: O mein großer Herr, nimm dieses Brandopfer an. Der zweite Teil den bösen Geistern mit den Worten: Esset, ehrwürdige Geister!

Es ließ sich keine Klarheit schaffen darüber, wem das Blut im *Ṭhikroñ* geopfert wird. Bei der Zauberei dagegen wird es im Namen einer Hexe im *Ṭhikroñ* aufgefangen.

## 2. Andere Gottheiten.

Jedes Bhil-Dorf hat eine männliche oder weibliche Gottheit oder beide. Namen für Götter sind: *Hāṛumān* (Hindi: *Hanumān*), *Bhéru*, *Akhṛiyo*. Namen für Göttinnen: *Kālka*, *Bhawāni*, *Ghōñtai* und *Sāwān*.

Die Kulthandlungen vollziehen der Dorfvorsteher und der Liederzauberer, *bārwo*.

Am *Salāwni*-Tage, am großen und kleinen *Yātar*-Tage bringt man diesen Gottheiten als den *Bhagwān na melēla*, als den Angestellten Gottes, Schlachtopfer, gewöhnlich Hahn oder Huhn, auch Wasser, *Ghee* und Kokosnuß dar. Fehlt selbst Hahn oder Huhn, so schneidet man auch wohl mit dem Messer eine Zitrone durch; durch die Säure wird das Messer rot, was dann das Blut eines Opfertieres vortäuschen soll.

Wenn der Regen nicht kommen will, tun sie *Tapāsyā* = religiöse Buße. Sie verzichten dann jeden Sonnabend oder Sonntag auf das gemütliche Zusammensein im Hause und kochen und essen draußen vor dem Hause.

Sie halten die Hauptfeste der benachbarten Hindus, unterscheiden sich dabei aber auch von diesen. *Diwāli* — das große, heidnische Lichterfest (*Diwa* = Licht). *Dasháharā*: Auch hier werden Opfer dargebracht; die Hörner der Stiere, Kühe und Wasserbüffel werden rot gefärbt, das übrige Vieh wird mit roter Farbe wenigstens bespritzt.

Dem Feste von *Holi* geht ein großer Markttag voran, *Gulālya hāṭ* genannt. Die Bhils feiern es äußerlich mit, aber ohne Opfer.

Am *Holi* selbst — auch an anderen Hindu-Festen — halten sie eine Spotthochzeit zwischen zwei Puppen, welche die Hauptgottheiten darstellen, die den Regen regulieren. Ebenso begegnet man ihnen auf den wandernden *Gulāliya*-Märkten. Man nennt sie auch *Pān lāḍiyāñ*, d. h. Regen-Brautleute.

Vor *Holi* wird eine große Festversammlung gehalten, genannt die *Bhagōria-haṭ* (Markt). Die Männer ziehen ihre besten Kleider an und mit Pfeil und Bogen tanzen sie im Kreise. Die Frauen nehmen nicht daran teil.

Gewöhnlich nach *Holi* wird ein Mann mit Kohle schwarz gemacht und in eine Decke eingehüllt und heißt *Buḍelya* (Bhili = *Būḍiyo*). Ein anderer Mann, gekleidet als Frau, wird *Raiyi* (Bhili = *Rāy*) genannt. Beide tanzen, während alle Teilnehmer unsittliche Lieder singen. Viel Schnaps wird getrunken und am Schluß sind praktisch alle betrunken.

*Rākhi*-Fest am Vollmonde des Monats *Shrāwan* (etwa Juli), ein edles

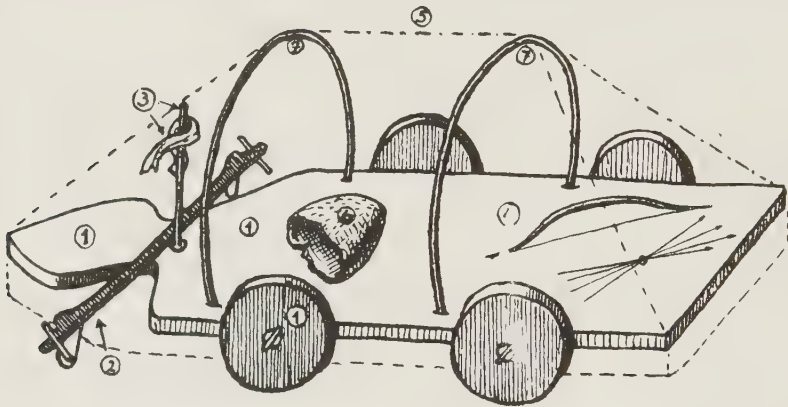


Fest, während *Holi* am Vollmonde des Monats *Phāgan* (Februar) ein Fest sinnlicher Ausgelassenheit ist.

Zur Zeit von Epidemien spielen der Götterwagen und das ornamentierte *Ṭhtkroñ* eine große Rolle; beide finden sich nur bei den Bhils, nicht bei den benachbarten Hindus.

Erklärung des Krankheitswagens (50 bis 70 cm lang): 1. Wagenräder. 2. Ochsenjoch mit Nackenhölzern. 3. Der Wagenlenker der Göttin *Honwāra* mit weißem Turban. 4. Pfeil und Bogen des Wagenlenkers. 5. Eine rote Tuchhülle für den Wagen mit *Anti*, der Haarschnur der Göttin. Das rote Tuch ist zugleich Rock der *Honwāra*. Die Haarschnur umwindet Rock wie Wagen. 6. Kokosnuß. 7. Wagenhaube.

In der Nacht vorher hat der Liederzauberer im Verein mit je einem Mitglied aus jeder Familie seine langen Lieder zu den Göttern gesungen. Danach wird der Krankheitswagen fertig gemacht. Sechs Männer gehen fort. Ein



Zeichnung 8. Krankheitswagen.

Mann rennt mit dem gezückten Schwert voran. Der zweite folgt ihm mit dem Krankheitswagen auf den Armen. Der dritte trägt das *Ṭhtkroñ*. Der vierte wirft *Bāklā* (gekochten Mais) auf die Dächer. Der fünfte folgt mit einer jungen Henne. Der sechste mit einer jungen Ziege, entfernt sich aber nicht weit von dem Versammlungsplatz, wo die Ziege geopfert wird. Die anderen rennen bis an die Enden des Dorfes und stellen dort den Wagen und das *Ṭhtkroñ* nieder, töten und rösten die junge Henne.

Durch die Gesänge und durch die Opfer werden *Kaiṛo-Kāsūmōr* wie *Honwāra* mit ihren 13 bösen Schwestern, welche die Epidemie verursachten, gnädig gestimmt, damit sie die Leiber der Kranken des Dorfes verlassen. Mit dem Krankheitswagen ziehen die Krankheiten aus dem Dorfe fort. Sind sie aber nachher doch noch im Dorf, dann heißt es:

*Kay kay wāñk ri gyo.*

Irgendwo ein Fehler geblieben.

Kleines Gelübde zu Ehren der Gottheiten.

Weihegegenstände werden den Gottheiten gelobt, z. B. fünf oder zehn Pferdchen oder Wasser-Tongefäße. Der Bhil trägt am Tage, da er sein Ge-

lücke erfüllt, diese Pferdchen oder Wassergefäße zu den Göttersteinen. Bei der Gelegenheit werden auch einige dieser Steine mit roter Farbe oder Milch angespritzt. Die Götter werden kommen und auf den Pferdchen reiten.

„Göttersteine“ werden einfach *dew* (männliche Gottheit), *dewi* (Göttin) *Mātā* genannt.

*Yo dew se* = Dies ist eine männliche Gottheit.

*Ya dewi (mātā) se* = Dies ist eine weibliche Gottheit.

Die Bhil sagen zwar: Der Stein ist Gott. Aber wenn man sie näher fragt, sagen sie:

*Hamōēn bhāṭha no dew banayo.*

Wir haben einen Gott aus Stein gemacht.

*Tyo Bhagwān niñ he.*

Aber derselbe ist nicht Gott.

*Wágar jiw no se.*

Ohne Leben ist er.

*Dew bhāṭhā mañ thoro re.*

Sicherlich nicht ist er eine Wohnstätte Gottes.

*Bolāwti wakt dwe.*

Er kommt ja nur, wenn er gerufen wird.

Das Vorkommen des *Phallus*-Kultus wurde von den Bhils kategorisch negiert.

### 3. *Báwozi*<sup>10</sup>, der religiöse Lehrer der Bhils.

R. P. H. WICHELMANN in Ihabua kannte einen gewissen Gratian, der, seit 15 Jahren Christ, vor seiner Taufe Schüler eines Lehrers der Bhil-Religion gewesen war. Durch Gratian erfuhr ich dann weiteres über diese Einrichtung des *Báwozi*. Er sang mir auch eine Reihe der alten religiösen Lieder vor, indem er selbst die Begleitung spielte auf der einsaitigen Bhil-Geige.

Vom *Báwozi* muß unterschieden werden der *Dholi* der Bhils, der Bhil-sänger, welcher bei seinem Gesange die *Dhol*, die Trommel, schlägt. Er zieht von Dorf zu Dorf zu seinen Clangenossen und trägt im Gesange die Geschichte der Entwicklung seines Clans vor. Der Bhil-*Dholi* kann nur mit Bhil-*Dholi*'s heiraten. Mit den Bhil selbst kann er weder essen noch heiraten. Weil er als Bettler herumzieht und von anderer Leute Tisch lebt, ist er nicht geschätzt. In der Gegend von Thandla und Rambhapur sind die *Dholi*'s aus der *Dholi*-Kaste der Hindus genommen. Eben deshalb, weil sie keine Bhils sind, bleibt auch hier das Heirats- und Speiseverbot in Kraft.

#### a) Lichtopfer und Weihe des *Báwozi*.

Es gibt solche, welche das Amt des *Báwozi* von ihren Vorvätern ererbt haben. So z. B. der *Báwozi* von Simlia, dessen Urgroßvater Kalu schon ein *Báwozi* war; dem folgte sein Sohn Dhanno, dann dessen Sohn Nano und heute dessen Sohn Hamir.

<sup>10</sup> Hindi: *Bābā-ji*; *Baba* eigentlich älterer Bruder des Vaters, aber auch Ehrentitel. *ji* = Ehrensuffix; also ungefähr: Ehrwürdiger Herr! Bhili: *Báwozi*.

Hat ein *Báwozi* keine Söhne oder will der Sohn das Amt seines Vaters nicht, so wird ein anderer als Nachfolger gewählt. Zur Neuwahl kommen die *Báwozi*'s und deren Schüler aus der Umgebung zusammen. Diese Zusammenkunft wird *Māñḍlī* oder *Dúzan* genannt. Nach dem Tode des alten *Báwozi* versammeln sich alle in dessen Haus, das vorher gereinigt und dessen Fußboden in der Mitte frisch mit Kuhdung gestrichen wurde. In der Mitte der Hütte wird eine rotes Tuch ausgebreitet und Reis darauf gestreut. Der Reis wird mit dem Finger von der Mitte aus in Spiralform zerteilt. Wo er noch nicht gut liegt, wird er mit zwei Fingern zusammengeschoben, so daß eine exakte Spirale entsteht. Nun wird aus einer weichen Steinart etwas Staub gerieben, der dann über die Spirale gepustet wird. In die Mitte der Spirale wird eine *Loṭi* gestellt (*Loṭi* = Messinggefäß). Man füllt sie mit geriebenem Weizenbrot und darüber bis an den Rand mit *Ghee* (ausgelassene Butter) und fügt einen Docht ein. An die vier Ecken der Decke legt man je ein Brötchen, das aus Weizenmehl gebacken wurde und gießt Öl über sie. Diese vier Brötchen heißen *Hāḱiyā* = Zeugen. Dann wird jedes Brötchen in der Mitte eingedrückt und Öl in die Vertiefung gegossen und je ein Docht, der aus Baumwolle hergestellt wurde, hineingesetzt und angezündet. Jetzt holt man von der Stelle, wo das Brot gebacken wurde, glühenden Kuhdung herbei. Darübergegossene *Ghee* läßt alsbald eine hohe Flamme entstehen. Die vier kleinen Lichter werden ausgelöscht. Nun wird der Docht in der *Loṭi* an der übrigbleibenden großen Flamme entzündet. Das Licht in der *Loṭi* heißt *Tōt*.

*Tōt*, dieses Licht, ist den Anwesenden ein Bild des einen Hochgottes und ist das einzige Opfer, das sie nur ihm darbringen. Jeder verbeugt sich vor dem Licht mit gefalteten Händen. Als Opfergabe gibt jeder einen *Paisa* (kleinste Münze).

Es folgt die Weihe des neuen *Báwozi*. Ein anderer *Báwozi* schneidet ihm von seinem Haarbüschel ein wenig herunter (Haarbüschel = *Soṭi*). Mit einem bronzefarbenen Tuch (= *Bhágwoñ* = *Saddhu*-Farbe) bindet er ihm einen Turban. Es werden dabei Gebete gesprochen, die aber den Schülern nicht erklärt werden. Einem Schüler, der um den Sinn der Gebete fragte, antwortete der amtierende Lehrer kurz: „Die brauchst du erst zu wissen, wenn du ein Lehrer bist.“ Wenn der neue Lehrer aber sie nicht genau kennt, kann jeder ältere *Báwozi* ihm den Turban wegnehmen und damit die *Báwozi*-Würde. Vom Weihe-tage an darf der *Báwozi* als Zeichen seiner Würde die große Kette um den Hals tragen. Dem *Báwozi*, der ihn in sein Amt einführte, gibt er 12 Rs.

#### b) Aufnahme neuer Schüler.

Die Kandidaten sitzen draußen vor der Hütte. Ein Mann des *Báwozi*, *Kōṭwāl* genannt<sup>11</sup>, kommt heraus und bindet jedem, der Schüler werden will, ein Tuch vor die Augen. Darauf bringt er den Petenten an den Eingang der Hütte und ruft dem *Báwozi* zu: „*Mahārāz*, *Mahārāz* (Großer König).“ Der antwortet von innen und fragt: „Wer ist das?“ Darauf der *Kōṭwāl*: „*Kātek se* = Ein Uneingeweihter ist da.“ Der *Báwozi*: „*Bāl se ya ke burho būḍḍho?* =

<sup>11</sup> Der *Kōṭwāl* ladet auch ein zur Hochzeit, zum *Panch*, Gericht, „Fair“ (eine Art Kirmis mit oder ohne Wallfahrt) und zur Gedächtnisfeier der Toten.



Ist es ein Kind oder ein Erwachsener?“ Ist es ein Kind, so kann es gleich eintreten. Ein Erwachsener wird noch gefragt:

*Mór ni máre?* — Tötest du keinen Pfau?

*Dhór ni máre?* — Tötest du weder Kuh noch Ochs?

„*Sath santón ki teltele gárai?*“ = Wirst du dich wie die anderen Schüler benehmen? Ist die Antwort zustimmend, so ruft der *Báwozi* von drinnen: „*áwo* = komme.“

Der *Báwozi* nimmt nur den erdfarbenen Turban und berührt damit den Kopf des Petenten, dabei betend. Die stumpfe Seite eines Messers setzt er an dessen beide Ohren an und haucht sie ihm an. Damit ist er Schüler geworden und die Binde wird ihm von den Augen genommen. Währenddessen singen die Anwesenden. Ein Mann, *Bhañdári* genannt, schlachtet eine Ziege und sorgt für das gemeinsame Essen. Die Aufnahmegebühr beträgt 1.4 Rs.

c) Texte von einigen Liedern des *Báwozi*.

Diese Lieder wurden von R. P. H. WICHELMANN in Ihabua gesammelt. Für den Bhili-Text bürgen die Christen Gratian und dessen Bruder, die beide früher *Báwozi*-Schüler waren. Sie besorgten unter Hilfe des Master Iren Bhuriya auch die Hindi-Übersetzung. Alle drei beherrschen Bhili und Hindi. P. WICHELMANN, der Hindi spricht und Deutsch als Muttersprache, steht für die deutsche Übersetzung ein.

1. Ein Lied über das goldene Zeitalter:

„Im ersten Zeitalter gab es ein Zeichen; *Ram* und der böse Geist nur kannten es. In dieser Zeit gab es viele Kühe; die Leute arbeiteten nicht, sondern tranken nur deren Milch. Eine Erkenntnis von Gut und Böse gab es nicht. Geburt kam zustande durch „einander in die Augen sehen“. Die Leute bauten keine Häuser und ernährten sich nur von Blättern und Früchten. Mit einem Stein als Kopfkissen schliefen sie und sie wohnten in Höhlen. Wenn sie 300 Jahre alt waren, verlobten sie sich, wenn sie 500 Jahre alt waren, heirateten sie und lebten 1000 Jahre.“

2. Ein Spruchlied, gesungen bei den Schülerversammlungen:

„Wie der Mangobaum wegen seiner vielen Blätter guten Schatten gibt, so ist zu den Füßen der *Rani* . . .“ (unverständlicher Sinn). „Halte es mit einer frommen Seele, dann wirst du große Diamanten essen (= etwas ganz Kostbares bekommen). Mit dem *Bágulā* (ein Vogel) halte es nicht, der frißt nur Würmer. Mit dem fliegenden Hund halte es auch nicht, der hängt mit dem Kopf nach unten. Du wirst so viele Schwierigkeiten haben. Halte es mit den Frommen! Die werden gerettet und du wirst mit ihnen gerettet werden. Mit den Bösen halte es nicht; der Böse geht unter und du wirst mit ihm zugrunde gehen.“

3. Ein Totenlied an der Leiche eines *Báwozi*-Schülers:

„Am Ufer des Flusses steht ein Baum, der sich im Winde hin und her bewegt. Ich sehe seine Blätter und seinen Stamm. Der Tote ist in ein fernes Land gegangen. Vom Kaufmann wurde das Totentuch geholt und er hineingelegt. Jeder hat dem Toten einen *Paisa* mit auf den Weg gegeben. Die Seele schaut sich um, zu sehen, wieviel Geld mit ihr kommt. Einige schlechte *Paisa*'s



und ein durchlöcherter Topf, das ist alles. Vier Männer nehmen ihn auf die Schultern. Am *Bór* (ein Baum mit süßen Beeren) wurde ein Stück von dem Totentuch gerissen und an dem kleinen Baum befestigt. Die Männer nehmen ihn wieder auf die Schultern und tragen ihn zum Verbrennungsplatz. Das Holz ist aufgeschichtet und der Tote daraufgelegt. Die Frommen legen das Sandelholz auf seine Brust und die Unfrommen legen das Feuer an. Das Gras ist angezündet; der Leichnam verbrennt. Die Seele ist in ein fremdes Land gegangen. Dort irrt sie umher im schwarzen Feld (wie die Hühner nach ihrem Futter).

4. Tägliches Lied aller Schüler vor dem Essen:

„Möge ich eine Schüssel haben oder nicht, möge sie aus Gold oder Silber sein, möge der Reis mit Milch angemacht sein oder nicht, sterben müssen wir alle einmal. Wer hat uns so sprechen gelehrt? Der höchste König hat es uns so gelehrt. Indem du so sprichst, nimm deine Schüssel. Wenn du so nicht sprichst, fährst du zur Hölle hinab. Der Königin Gruß und allen Brüdern Segen.“

5. Tägliches Lied aller Schüler vor dem Zähnereinigen:

„Ich habe den Baum gehalten. Der Baum hat sich bewegt und ein Geräusch wurde laut. Mit fünf Fingern habe ich den Zweig gefaßt, mit zehn habe ich ihn abgebrochen und zwischen meine 22 Zähne habe ich ihn gesteckt. Mein Mund ist sauber geworden; aus einem sauberen Munde kommt Wahrheit.

Wer hat uns so sprechen gelehrt? Der höchste König hat uns so sprechen gelehrt! So sprechend nimm den Zweig; wenn du so nicht sprichst, fährst du zur Hölle hinab. Der Königin Gruß und allen Brüdern Segen.“

6. Lied von der Schönheit einer Frau:

„Die Sandalen an deinen Füßen und die Messingringe sind sehr schön.“

Refrain nach jedem Vers: „Öffne das Schloß meines Verstandes.“

Ihr Kleid ist sehr schön...

Ihr Kopftuch, ihre Handringe, ihr Brusttuch, ihr Halsschmuck, ihr Nasenring, ihre künstlich schwarzen Augenringe, der Schönheitsfleck auf der Stirn, das Haar zu einem Zopf geflochten, die Stelle, an der das rote Tuch liegt, ist fertig. Wo die neuen Teile sind und die sieben Inseln, da ist dein Königreich.“ Refrain...

d) Meine Zusammenkunft mit einem *Báwozi*.

Wir vereinbarten ein Treffen mit einem *Báwozi*, der als einfacher Bhil-Bauer in einem Dorfe etwa 30 Minuten vom christlichen Siedlungsdorfe Ishgarh wohnt. P. H. WICHELMANN ließ ihn durch den Christen Gratian bitten. Da er noch niemals einen Missionar gesehen noch einer Predigt beigewohnt hatte, war er etwas ängstlich und nahm sich zur Vorsicht drei Christen und einen Heiden mit. Er trug einen leicht-braunen *Pāgri*; um den Hals sein Amtszeichen, eine Doppelkette aus dicken, geschnitzten Holzkörnern — von einem anderen Lehrer hatte er sie erhalten. Er war etwas gedrückt, weil ihm die Räuber im letzten Jahre sein Vieh zweimal geraubt hatten. Dieser *Báwozi* erzählte uns: Er lehrt seine Schüler, damit sie die Gebete und Wahrheiten, welche für alle gelten, besser beobachten. Sie begehen wohl auch Sünden wie die anderen, sollen aber durch ein besseres Leben den Strafen in der Ewigkeit entgehen. Manchmal laden

ihn die Schüler ein. Der Einladende ruft dann aus der Umgebung alle Schüler in sein Haus zusammen; es kommen dann 100 bis 200 Schüler aus 15 bis 30 Dörfern. Auch Frauen und Kinder, aber Frauen werden nicht als Schüler angenommen, nur Knaben und Männer. Der Lehrer hält keine Predigt. Die ganze Nacht werden Lieder gesungen. In Pausen werden Süßigkeiten verteilt. Der Einladende sorgt auch für das Essen aller am Schluß der Gesänge in der Morgenfrühe: eine Ziege und etwas Mais. Alle vier bis acht Wochen halten sie so eine heilige Nacht. Drei- bis viermal im Jahre besucht er die einzelnen Schüler und sammelt dabei auch Almosen ein. Auch da kommen dann mehrere Schüler zusammen. Er übt mit ihnen die Gebete und Lieder ein, welche sie täglich vor Verrichtung ihrer Arbeiten, selbst vor Verrichten ihrer Notdurft, sprechen sollen.

Wenn ein *Báwozi* im Sterben liegt, richten ihn seine Schüler auf, daß er in Buddha-Stellung sitzt und so gestützt und festgebunden aus der Welt scheiden möge. In die eine Hand geben sie ihm seine Geige, die beiden Schellen in die andere. (Auch Schüler haben vereinzelt das Geigeninstrument und die beiden Schellen, mit denen der Rhythmus angegeben wird.) In dieser Stellung wird er begraben, also nicht verbrannt; er ist jасhон ein heiliger Mann. Diese religiösen Lehrer kommen mehr vor nach Südosten hin zu den Vorbergen des Malva-Plateaus und den Ausläufern des Kindyagebirges.

In freier, ungezwungener Unterhaltung sprachen wir beide, P. JUNGBLUT und ich, mit dem *Báwozi* bald über diese, bald über jene Wahrheiten der Bhil-Religion. Er kannte sie alle und bejahte sie stets mit den Worten: „So sagt man.“ Bei der Frage des Lichtopfers fügte er hinzu, daß es in dieser monatlichen Gebetsnacht das einzige Opfer sei und ausschließlich nur dem Hochgott dargebracht werde. Dabei sagte er: „Das Licht ist nicht Gott, sondern ein Bild Gottes.“ „Warum beugst du dich nicht vor einem Stein?“ fragte ich weiter. „Ich weiß“, sagte er, „andere beugen sich vor einem Stein. Ich aber beuge mich nie vor einem Stein, sondern nur vor Gott.“ Dann sprach er von selbst weiter: „Wo wohnt Gott? Wohnt er in einem Haus? Vielleicht in einem Haus! Wer hat es gesehen?“ „Aber die Bhil begrüßen sich oft auch mit dem hinduistischen Gruße *Ram Ram*“, entgegnete ich. „Es gibt“, sagte er, „viele Namen für Gott. Aber wenn wir *Ram Ram* sagen, denken wir dabei an unseren Hochgott.“ Ich fragte ihn: „Hast du schon etwas von unserer Religion gehört?“ „Nein“, sagte er.

Der Mann hörte in P. JUNGBLUT den ersten Europäer Bhili reden; da überraschte es ihn doppelt, daß dieser Fremde die verborgensten Lehren und Übungen der Bhil-Religion kannte; sogar die Anfänge der Lieder konnte er nennen. Der Mann ist später mehrmals Sonntags in der Kapelle der nächsten Missionsstation gesehen worden. Uns brachte die Begegnung mit ihm einen Beweis für die Korrektheit unserer Gewährsmänner und unserer Methode.

#### 4. M y t h e n.

##### a) Schöpfungs- und Flutmythe.

Gott formte aus der Mutter Erde einen Bruder und eine Schwester, einen Wäscher und eine Wäscherin. Von diesen beiden ist das Menschengeschlecht

entstanden. Beide lebten glücklich und fromm. Frömmer noch als der Mann war die Frau. Täglich gab sie einem Fische 1 $\frac{1}{4}$  Pfund Reis. Der Fisch hieß Roy. Eines Tages, als sie Wasser schöpfte, sprach der Fisch zur Frau:

*Alaṭ paḷaṭ thāhe paṇi thi.*

Die Welt wird durch Wasser auf den Kopf gestellt werden.

„Womit soll ich dich belohnen? Hier hast du einige Kalabassensamen. Sonst habe ich nichts. Wisse, daß die Welt durch Wasser auf den Kopf gestellt werden wird. Richte dir die Frucht zum Haus ein. Sobald dann leichte Regenschauer kommen, so nimm Früchte und Wasser mit dir, auch einen Hahn, und gehe hinein.“ Es fiel der Regen; erst leicht, dann immer stärker und zuletzt so heftig, wie wenn ein Reisstampfer auffällt. Die Wohnung hob sich langsam aus dem Wasser empor. Gott sprach nun zu sich selber: „Jetzt habe ich die ganze Welt auf den Kopf gestellt und doch sind noch einige Menschen am Leben geblieben. Ich habe deren Rede gehört und das Krähen des Hahnes.“ Da ging er ganz nahe an das schwimmende Haus heran und fragte: „Wer ist da drinnen?“ Die Frau antwortete: „Wir! Wir sind hier zu zweien.“ Und richtig, zwei junge Menschen waren drinnen. Und Gott sprach: „Jetzt habe ich die ganze Welt auf den Kopf gestellt! Wer hat euch auf den Gedanken gebracht, ein Haus zu bauen? Dieses Geheimnis erklärt mir.“ Die Frau weigerte sich lange und verbarg das Geheimnis.

Gezwungen schließlich bekannte sie: „Der Fisch hat mir alles bekanntgegeben.“

Seit der Zeit hat Gott dem Fisch die Zunge abgeschnitten. Das Geschlecht der Menschen aber vermehrte sich. Es entstanden verschiedene Völker und Sprachen.

#### a) Schöpfungs- und Flutmythe (Bhili).

*Dhōbi dhōban ne bhagwāne bhoñ māthañ gharyañ. Be bhāi bēn hi kaḷzōg wadi. Bēi zābar hak mañ ḥatañ, zābar dhārmī ḥatañ. Sōri paṇi gai āne māsliyen kēdoñ ke dānya alaṭ paḷaṭ thāhe paṇi thi. Tumri na ye biz lēzaze, ne pinzroñ gharāze āne tamōñ aṇ-paṇi line bharāze. Kukro paṇ ḥateñ lēzaze. Paṇi dhire dhire pārtāñ pārtāñ zōr thi pārwā lag-gyo muhalādhār. Pāñzroñ thirtaṇ thirtaṇ gyoñ. Bhagwāne kēdoñ ke maiñ dānyā ne alaṭ paḷaṭ kari. Paṇ koi ne koi ryo ke: Man kūkrā ni āwāz hi mālam thayoñ. Pāse pāñzra kan zōiṇe pūsyō: ēmañ kōñ se? Tērañ sōri bōli: Ḥamōñ be mānakḥ se. Tēmāñ be zawān mānkhañ ḥatañ. Bhagwāne kēdoñ maiñ ākhi dānyā māñ ekkākār karyō āne tamōne ēwi akaḷ kone watāri pānzroñ gharāwā ni: yo bhed māne watārzo. Ghānoñ Ghānoñ katāryon paṇ pāse sōri'en kēdon ke māne māsliēñ khabar dedi; tāñ hi māñdine bhagwāne māsli ni zibh kāpi ledi. — Mānakḥ no wastōro wādto gyo, ne zāteñ zāteñ ane nāli nāli bōliyen thāi gyeñ.*

Diese Flutmythe bezeugt der Liederzauberer Satro Bhuriyo, der als Christ am 5. August 1937 starb. In Panchmahal, das im Gebiet von Dohad, 20 engl. Meilen von der Station Rambhapur entfernt liegt, war sie dem Bhil-Hausdiener des Goanesischen Pfarres E. F. MONTEIRO wohlbekannt, als man diese Mythe erwähnte.



## b) Die Jonas-Mythe.

Es lebte einmal ein heiligmäßiger Mann. Gott gab ihm eines Tages einen Auftrag und schickte ihn irgendwohin. Der tat aber das Gegenteil, ging in eine andere Richtung und bestieg ein Schiff. Da brach ein Sturm los. Das Schiff war in höchster Gefahr, unterzugehen. Da sprachen die Leute untereinander: „Es ist unter uns ein Sünder. Deshalb ist das Schiff in Gefahr, unterzugehen.“

Noch heute sagt man immer:

*Ek pāpi hao ni zāz buḍāre.*

Ein Sünder Schiff von hundert (Personen) untergehen machen.

(Ein Sünder bewirkt den Untergang eines Schiffes, das mit hundert Personen besetzt ist.)

Wenn unter vielen sich ein Schuldiger verbirgt, den man nicht finden kann, straft man alle Verdächtigen.

## b) Jonas-Mythus (Bhili).

*Koi sātṭwati ādmi ḥatō. Bhagwāne kay kām hāru kay tho mókalyo tho. Tyo āwrai karīne zāz māñ bizi mer zāwa lagyo. Koiño āyo: zāz būrwa karti thi ke hāglāñ māñkhāñ āpra māñ kéwā lagya: āpra māñ kāyno kāyno pāpi se: itre zāz būrwa kare.*

Spruchwort: *Kewaṭ: Ek pāpi hao ni zāz buḍāre.*

Eine Variante derselben Mythe.

## Die Sündflut.

*Ek dhōbi āne tīnī boin ī bē bhāīrāñ ḥātāñ. Tyo*

Ein Wäscher und seine Schwester diese zwei Geschwister waren. Eben dieser

Es waren zwei Geschwister, ein Wäscher und seine Schwester. Dieser

*dhōbī bāre māina hūdō ek nadī māñ sītrāñ dhōyāñ kārtō tho*

Wäscher zwölf Monate bis ein Fluß in Kleider waschen getan hatte

Wäscher hatte zwölf Monate lang im Flusse Kleider gewaschen

*āne tīnī nadī māñ ni māsliyāne khāwānoñ roz alyāñ kārtō tho.*

und dieses Flusses in Fische (Objektiv) Essen täglich geben getan hatte.

und den Fischen in diesem Flusse täglich Essen gegeben.

*Ek dan ek māsliyeñ kēdoñ: dhōbī rē, danyā māñ ēkhakār*

Ein Tag ein Fisch sagte: Wäscher, he (Anruf), Welt in Gleichmachen

Eines Tages sagte ein Fisch: He, Wäscher! In der Welt wird alles

*(ūlaṭ phūlaṭ) thāwawālō se. Toñ ek pānzaroñ banāwze.*

(Unterste oben) werden seiender ist; du ein Käfig mache.

das Unterste zu oben gekehrt werden (alles gleichgemacht). Mache du einen Käfig.

*tīnmañ tamoñ be bhāīrāñ ḥātāi zāzō. Māsli ni wātēñ hamallne*

Darin (diesem in) ihr zwei Geschwister versteckt gehet. Des Fisches diese Worte gehört habend

Versteckt ihr beiden Geschwister euch darin. Als er diese Worte des Fisches gehört hatte,

*dhōbiyeñ ek pāñz'aroñ bandyōñ ane tīnmañ be bhāīrāñ ḥātāi giañ.*

Wäscher einen Käfig machte und in diesem zwei Geschwister versteckt gingen.

machte der Wäscher einen Käfig und in diesem versteckten sich die beiden Geschwister.

*āne hātēñ lāgō ek kukro pañ ligyāñ. Pasē hāre tīn dan hūdō*

und mit ein Hahn auch mitnahmen; nachher halb drei Tage bis

Und sie nahmen auch einen Hahn mit. Nachher fiel dreiundeinhalb



*dányā māñ pānī páryō áne háglāñ mánkhāñ zīw, zandwar, zhār, bīz*  
Welt in Wasser fiel und alle Menschen, Leben, Tiere, Bäume, Samen,  
Tage lang Regen und alle Menschen, alles Leben, Tiere, Bäume, Samen,  
*háglāñ mart-gyāñ. Dhóbi hátēñ be bhāīrāñ áne ek kúkrō wasī-gyāñ.*  
alles gestorben ging. Wäscher bei zwei Geschwister und ein Hahn gerettet gingen.  
alles ging zugrunde. Der Wäscher, d. h. die zwei Geschwister und der Hahn wurden gerettet.  
*zērāñ rātēñ kukrāne bólwa nī wakhāt tāi tērāñ kúkrō bólyō áne*  
als nachts des Hahnes Rufen Zeit gekommen, dann Hahn rief und  
Als nachts die Zeit zum Weckruf für den Hahn gekommen war, rief er und  
*bhagwāne<sup>12</sup> tīnē zōyō. zērāñ bhagwāne zōwtēlō, tērāñ bhagwāne pānī*  
Gott ihn suchte. Als Gott suchte, dann Gott Wasser  
Gott ging ihn suchen. Als Gott suchte, fand er auf dem Wasser einen  
*pār ek pāñzaroñ dēkhyōñ áne tīne khōlyōñ. tīnmāñ dhóbī áne tīni*  
auf ein Käfig sah und ihn öffnete in diesem Wäscher und seine  
Käfig (schwimmend) und er öffnete ihn. In diesem sah er den Wäscher  
*ben ne dēkhyāñ. Bhagwāne pūsyōñ: támōñ kōñ he. Tīnāyēñ kēdōñ:*  
Schwester er sah. Gott fragte: ihr wer seid? Diese antworteten:  
und seine Schwester. Gott fragte: Wer seid ihr? Sie antworteten:  
*hāmōñ be bhāīrāñ he. tērāñ bhagwāne tīnañe kútyāñ áne pher pūsyōñ:*  
Wir zwei Geschwister sind. Dann Gott sie schlug und wieder fragte:  
Wir sind zwei Geschwister. Dann schlug (prügelte) Gott sie und fragte wieder:  
*támōñ kōñ he? tērāñ dhóbiyēñ áne tīne bēne kēdūñ: hāmōñ be*  
Ihr wer seid? Dann Wäscher und seine Schwester sagten: Wir zwei  
Wer seid ihr? Der Wäscher und seine Schwester sagten: Wir sind  
*bhāīrāñ he. Tērāñ bhagwāne tīnañe pher kútyāñ áne pher pūsyōñ:*  
Geschwister sind. Dann Gott sie wieder schlug und wieder fragte:  
Geschwister. Gott schlug sie wieder und fragte nochmals: Wer  
*támōñ kōñ he? Tērāñ dhóbiyēñ áne tīni buhūne kēdun: hāmōñ be*  
Ihr wer seid? Dann Wäscher und seine Schwester sagten: Wir zwei  
seid ihr? Der Wäscher und seine Schwester antworteten: Wir sind zwei  
*mánkhāñ he. Tērāñ bhagwāne kēdōñ: támōñ dányā māñ ro. Inā be*  
Menschen sind. Dann Gott sagte: Ihr Welt in bleibet. Diese zwei  
Menschen. Dann sagte Gott: Bleibet ihr in der Welt.  
*mánkhōñ thāñ ākī danyā māñ háglāñ mánkhāñ thāyāñ he.*  
Menschen von ganze Welt in alle Menschen geworden sind.  
Von diesen zwei Menschen sind alle Menschen in der ganzen Welt.

Diesen Bericht erzählte wörtlich Wago Bhabor aus Kankradungra, von Beruf Zauberer, etwa 55 Jahre alt.

Zeugen, die dies bestätigten: Ruplo Bhabor (Heide) aus Kankradungra, er ist zirka 50 Jahre und Ortsvorsteher; Satro Bhabor (Heide) von Kankradungra und zugleich Ortsvorsteher, im Alter von 30 Jahren; Mallo Bhuriya (Heide), ein Mann von 30 Jahren, wohnhaft in Kankradungra; der siebzehnjährige Christ Francis Bhabor schrieb das Diktat des *Barwa* nieder; der Christ Pivo Damor, er zählt 50 Jahre und ist Master in Bhagor-Gopalpura.

<sup>12</sup> *áne bhagwāne hāmlyōñ ke yo kúkrō kāhāñ tho bóle áne bhagwāne tīne zōyō.*  
Und Gott hörte, daß dieser Hahn woher von ruft und Gott ihn suchte.  
Gott hörte (und dachte): Woher ruft dieser Hahn, und Gott ging ihn suchen.



Abb. 30.

Devi Singh Bhera, Knabe. Sein Vater dient im Malva-Bhil-Corps, Indore, C. I.



Abb. 31.

Mangli Wasna, Mädchen. Ihr Vater dient im Malva-Bhil-Corps, Indore, C. I.

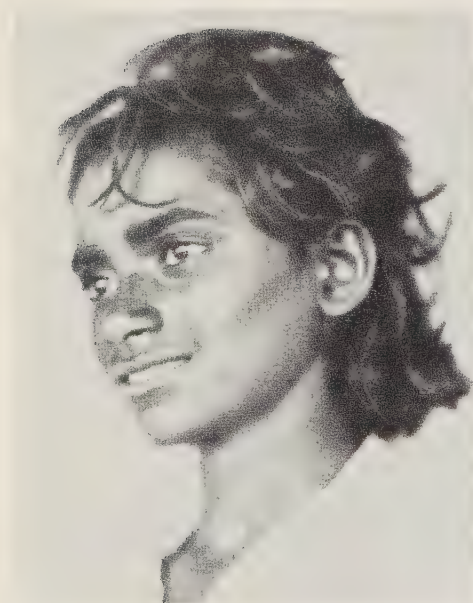


Abb. 32.

Nikodemus Bhabor, 18 Jahre, aus Aggomaro (Dohad-Distrikt).

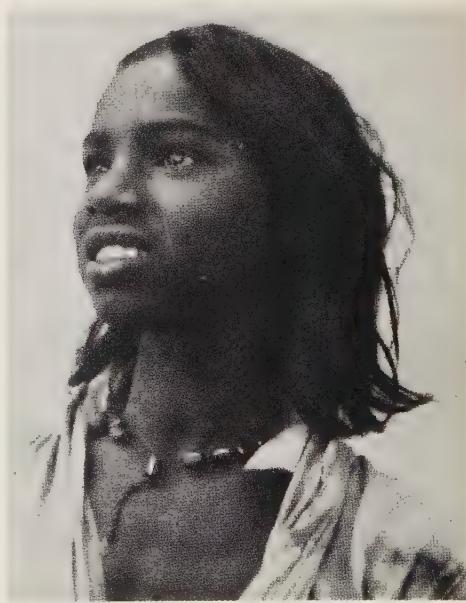


Abb. 33.

Sewli Mera, Mädchen, 14 Jahre, aus Rambhapur.



Zehn andere Bhil aus verschiedenen Dörfern bestätigten diese Mythe; am besten bekannt ist sie den alten Leuten; sie sagen auch, daß diese Mythe einfachhin allgemein bekannt sei.

Sie sagten auch: *Ek mánakh no hanzo gáryo áne tin māñ'zítw phunki, dédō.*  
Bhagwan eines Menschen Figur machte und diesen in Leben blasen gegeben.  
Gott machte die Figur eines Menschen und blies darin Leben.

## 5. Sünde, Erlösung, gute Werke, Eide.

### a) Sünde.

Die Bhils haben eine Vorstellung von der Sünde. Namen für Sünde sind: *pāp* (Sanskrit) = sin, crime, fault; *gānoh* (persisch = *Gūnāh*) = sin and fault; *Parásat* (Sanskrit) = *Parásāt* = defeated, besiegt; *Wagāro* = Verderben (Substantiv).

Etymologie: vier Namen für Sünde

sc. *pāp*, *gānoh*, *parásat*, *wagāro*.

1. *pāp*: S. n. m. Definition nach dem schon genannten *Shábdśāgar*: Jenes Werk (Tat), welches in dieser und auch in der anderen Welt unmoralisch (schlecht) ist.
2. *gānoh*: Pers. *gūnah*, nom. masc.
3. *parásat*: Für dieses Wort habe ich noch keine befriedigende Erklärung finden können. Jedoch werden von den Bhils besonders Mord und Totschlag (auch von heiligen Tieren) so bezeichnet.
4. *wagāro* kommt vom Sanskr. verb. trans.: *bigaṇa* = die naturgeschenkte Güte oder Form einer Sache vernichten.  
*bigāṛ* = Hindi nom. masc.: Schuld, Schlechtheit.

Als schwere Sünde = *bhāri wagāro*, *bhāri gānōh* etc. gelten Mord, Ehebruch, Blutschande, Heuchelei, Stehlen, seine Schulden nicht zurückgeben, obgleich man es kann; Unwahreres aussagen; seinen Herrn betrügen (einen solchen Betrüger nennt man: *Lōn Harāmi* = Salz = Schuft), heilige Tiere töten, wie Kranich oder Eichhörnchen, Pfau, Kuh.

Kleine Sünden. Für klein existiert kein Name; sie umschreiben es mit: *ósō* = „weniger“. Lüge, Streit machen, sich prahlen, dem Hunde kein Essen geben. Über wahre Fehler anderer sprechen, ist keine Sünde.

Sprichwörter über die Strafen für die Sünder:

1. „Dem Sünder läßt die Sünde keine Ruhe in dieser Welt.“ Für „keine-Ruhe-lassen“ sagen sie: *náwoñ* = nagen. — „Und nach dem Tode wird er nicht entinnen“ (d. h. der Strafe).

2. „Dem Mörder wird Gott in der Welt schweres Leid senden, und nach dem Tode wird er ihn in den Abgrund der Hölle werfen.“

3. *Bhagwān hōna ni kilhōṛi māñge.*

Gott verlangt ein goldenes Eichhörnchen — d. h. von jenem, welcher im Leben eines tötete.

4. *Bhagwān hōna rūpā ni miñki māñge.*

Gott verlangt eine goldene oder silberne Katze — von dem, der dieses Tier einst tötete.



## b) Erlösung von Sünden.

Der fromme Bhil wallfahrtet im Bewußtsein seiner Sünden zu einem heiligen Fluß. Im heiligen Wasser stehend sagt er z. B.: „Mutter Ganges! Ich bekenne meine Sünden!“

In Bhili: *mārā pāp sañkālōñ*, meine Sünden bekenne ich.

Nun nennt er laut die einzelnen Sünden. Darauf taucht er unter im heiligen Wasser und glaubt sich rein und frei von allen Sünden.

Er kehrt nach Hause zurück. Um allen zu zeigen, daß er rein und frei sei von Schuld, verrichtet er sofort ein Werk der Nächstenliebe, *Tōtkō* genannt. Er gibt fünf Knaben, die seiner Familie nicht angehören, ein Gastmahl; ebenso eines dem *Bhānez*, dem Sohn seiner Schwester, der Kuh und dem Hund. Erst danach mischt er sich wieder unter die anderen, raucht und ißt mit ihnen. Bevor er das gute Werk getan, schläft er außerhalb seiner Hütte und raucht und ißt nicht mit seinen Leuten.

Wer aber nicht zum heiligen Wasser gehen kann, der kann sich daheim durch gute Werke mehr oder weniger von seinen Sünden frei machen.

Der Opferer oder Hindupriester jedoch werden nie zur Befreiung von Sünden gerufen.

Der Bhil sagt: Junge Leute kümmern sich nicht um ihre Sünden. Ist einer 30 oder 35 Jahre alt, so denkt und sagt er: „Jetzt muß mein Ziel sein, rein zu werden von meinen Sünden.“ Ein Alter denkt: „Wenn die Blätter gelb sind, ist die Zeit des Abfallens nicht mehr ferne.“

*Pāka pāñ tháyāñ, ne, khārtāñ wār ni kārē.*

Ist einer im Tode noch in Sünden, so kann ihm durch ein gutes Werk — er schenkt z. B. dem Sohn seiner Schwester eine Ziege — ein Teil seiner Sünden nachgelassen werden. Den anderen Teil indessen bringt er mit zum Gerichte vor dem Hochgott. Jeder Bhil hegt natürlich den Wunsch, ins „Haus seines Vaters“ zu kommen. An der Wiedergeburt hört man ihn öfters zweifeln: „Wer hat das eigentlich gesehen und wer ist wiedergekommen?“ Der Bhil, welcher im Bazar lebt, glaubt diese Wahrheit fester und eher als der Bhil im Dschungel. Er hört sie zu oft im Munde der Hindus. Auch sonst ist der Dschungel-Bhil geheimnisvollen Lehren gegenüber skeptisch.

## c) Gute Werke.

In jedem Dorf dürften sich zwei bis drei Männer finden, welche jährlich acht- bis zehnmal einen Bußtag halten, „um nachher Gottes Güte zu empfinden“. a) Sie setzen sich dann nicht auf den *Palang*, b) wärmen sich nicht am Herdfeuer, c) rauchen keinen Tabak.

In der gleichen Absicht werden gute Werke, besonders Werke der Barmherzigkeit, von vielen verrichtet, z. B. wird dem *bhānez*, dem Sohne der Schwester, oder einem aus der niedrigeren Kaste der Korbflechter, einem *Saddhu*, einem religiösen Wanderbettler, etwas geschenkt. Weit mehr gelten noch Krankenbesuche, Holz liefern zur Verbrennung, Leichen von Sündern, Aussätzigen und an bestimmten Krankheiten Verstorbene begraben.

Jede Bhil-Familie — die alten Leute ausgenommen — fastet streng vor jedem Festtage, wo ein solches Fest obligatorisch ist; während des Tages

essen und trinken sie nicht. Erst nach Sonnenuntergang, wenn die Sterne sich bereits zeigen, nehmen sie Nahrung zu sich.

d) Eide.

Schwören heißt in Bhili: (n. m.) *Ham Kháwoñ* == Eid essen. (Etymologie dieses *Ham* nicht gefunden.)

Leichte Eide: (starke Affirmatio).

1. *Bháynā no ham.*

Herzenswille des Eid.

Eid des Herzenswillens.

Die Etymologie ist unsicher, da keiner hier sagen kann, was *bháyna* bedeutet.

*Bhāy*, falls aus dem Hindi, ist nom. masc. und poetischer Ausdruck für „Herzenswille“. Es dürfte auch sein, daß *bhayna* in zwei Worte zerfällt; dann würde es heißen: Furcht nicht bleibt.

*Bhay* kann nach einigen Leuten — falls Sanskrit n. m. — Furcht bedeuten.

So sagt man z. B.:

a) *Bhāyna re — mata khāy.*

(Wenn) Furcht nicht bleibt (sc. die Unwahrheit zu reden),

(so) möge die *Mata* (mich) essen.

b) *Bhayna re — Bhagwān bhāle.*

Wenn ich mich nicht fürchte — so möge Gott es sehen.

c) *Bhay na re — hoñ maróñ.*

... (so) möge ich sterben.

d) *Bhay na re — rāt leti zāy.*

... (so) möge die Nacht (mich) holen.

2. *Húraz bápsi no ham.*

Sonne Herr Vater des Eid.

Eid des Vater-Sonne.

a) *Húraz bápsi man athámwa niñ de.*

Wenn ... so „gebe mir Herr Vater Sonne nicht den Sonnenuntergang im Westen“.

Vorher möge ich sterben.

b) *Húrazne búrtāñ niñ bháloñ.*

... so „möge ich die untergehende Sonne nicht sehen“.

Schwere Eide: 1. bei dem Ganges-Wasser,

2. bei seinen Kindern,

3. bei der Göttin des Fürstenthrones (vor Gericht),

4. bei den 12 *Biz-Mata*.

NB. *Biz* ist die Mondphase am ersten Tage, welche auf den Neumond folgt.

1. Bei dem Ganges-Wasser:

*Gāṅgā mātā man leti zāy.*

... so möge das Ganges-Wasser mich wegholen.

Der, welcher den Eid leistet, hebt siebenmal eine *Loti* (Messing-Wasser-gefäß), gefüllt mit beliebigem Wasser, auf, indem er die obigen Worte ausspricht.

2. Bei seinen Kindern:

*Sórañ sábar mari zāy.*

... so mögen die (meine) Kinder sterben.

3. Bei der *Mata* des Fürstenthrones.

Worte der Eidesformel nicht bekannt.

4. Bei den 12. *Biz-Mata* (im Jahre kehrt diese Mondphase zwölfmal zurück).

Formel: *Bārāh biz no* (sc. *Ham*).

12 Mondphasen der (Eid).

„Eid der 12 Mondphasen.“

## 6. Die Toten.

### Tod.

Wer dem Sterben nahe ist, muß dem *Bhānez*, dem Sohn seiner Schwester, etwas Gutes tun, ihm z. B. eine Kuh oder Ziege schenken, damit das Sterben schneller und leichter verlaufe.

Dem Sterbenden selbst legt einer der Hausgenossen eine Silbermünze oder einen Edelschmuck in den Mund. *Thále hátheñ ni jáy* = er soll nicht mit leerer Hand gehen, d. h. bei Gott erscheinen.

Der Sterbende soll noch lebend vom *Palang* auf die Erde gelegt werden.

Sie sagen:

*jāmī mātā zhēle*

Erde Mutter aufnimmt;

die Mutter Erde nimmt ihn auf.

*ádar zhél ni márwoñ.*

Ein wenig hoch nicht sterben.

Als Erklärung wurde gegeben:

*ne zamín no ni āsmán no,*

Nicht dem Boden gehörend, nicht dem Himmel gehörend,

d. h. wenn er auf dem *Palang* liegend stirbt, gehört er weder dem Himmel noch der Erde an. Ein Sprichwort kennzeichnet das Unglück des Menschen, der sterbend nicht auf den Erdboden gelegt wurde.

*Hāt beṭāñ ni ai ne khátḷe prāñ gyō,*

Sieben Söhne hatte eine Mutter und doch starb sie auf dem *Palang* allein.

Von einem Menschen, welcher einsam durchs Leben ging, wird gesagt:

*Hárgen, déryo, jámiyeñ zhélyo.*

Vom Himmel gefallen, von der Erde aufgenommen.

Gleich nach dem Tod bestreut man eine Stelle des Bodens mit feinem Maismehl und deckt sie mit einem Korb zu. Erst nach der Verbrennung decken zwei oder drei den Korb auf, um zu sehen, in welche neue Lebensform die Seele nun eingegangen ist. Der Wind oder eine Henne, ein Käfer, eine Maus, die über den Platz gelaufen sind, haben diese oder jene Spur im Maismehl hinterlassen. Je nach der Art dieser Spuren schließt man auf Grund gewisser Ähnlichkeiten, daß der Verstorbene als Mensch, Pfau, Kuh, Schlange etc. wiedergeboren wird.

Zuweilen zeichnet aber ein Hausgenosse im geheimen als Freund oder Feind eine bestimmte Figur in das Mehl und bestimmt so den Ruf des Verstorbenen bei den Hinterbliebenen.

Die Leiche legt man gleich nach dem Tod mit dem Gesicht nach Süden oder Westen. Dorfgenossen, auch Verwandte waschen mit warmem Wasser oder saurer Milch den Toten vom Kopf bis zur Brust. Die Leiche wird in ein großes Tuch eingewickelt.

War der Tote zwar verheiratet, aber nicht nach dem eigentlichen Zeremoniell der Bhil, so wird man seinen Leichnam mit dem gelben Wasser der gemahlenen Turmeric-Wurzel (Hindi = *Haldi*) besprengen, ebenso sein Totenkleid. Bei der feierlichen Hochzeit findet nämlich diese Zeremonie statt. Das muß jetzt nachgeholt werden:

*inne wágar, kām men ni áwe,*  
Ohne dies geht es nicht.

Warum nicht? Weil der Hochgott sonst nicht erkennen würde, daß es die Seele eines Menschen ist. Fehlt diese *Haldi*-Farbe, so wird die Seele keine Ruhe finden, sondern in Gestalt des Windes umherirren.

*wáiron* (Sanskrit = *wāyu*) *zōg rawárto pharhé,*  
Wird in Windesform umherirren.

Die Leichen von Kindern von 5 bis 7 Jahren werden nie mit *Haldi* gefärbt. Als Grund dafür wird angegeben: sie sind noch nicht fähig, zu sündigen.

*pāp, dōh kárwā hárakkō niñ* (*doh* = *dosh*, Sanskrit)  
Sünde, Schuld begehen, nicht fähig.

*Bhagwan* erkennt, daß der Verstorbene nicht nur Mensch, sondern auch Bhil war, an zwei Zeichen: erstens an der *Dāmlā* = die glatte Verheilung runder Brandwunden auf der Oberfläche des Unterarmes, und zweitens an der Tatauierung auf dem Muskel des Oberarms, die einen Mangobaum darstellt, auf dem ein Pfau sitzt. Hat er keines dieser Zeichen, so wird ihn Gott fragen: „Weshalb hast du nicht eines dieser Zeichen mitgebracht?“

Man bringt den Toten aus dem Hause heraus und legt ihn auf eine einfache Tragbahre. Zu beiden Seiten des Hauptes wird je eine Kokosnuß gelegt, mit einer Frauenschnur festgebunden.

*Wihrāmo* (Sanskrit *wishrām*) = Ruhe.

Dann trägt man den Toten bis unfern des Hauses und legt ihn unter einem kleinen „Jungfrau“ = *Akasia*-Baum nieder. Den irdenen Topf, worin das Badewasser für den Leichnam gekocht wurde, setzt man unter den Baum auf einen kleinen Steinhaufen, der inzwischen daselbst errichtet wurde, und schlägt ihn in Scherben. Hier, bei dem Baume, legt die Frau des Verstorbenen erst den Nasenring ab zum Zeichen, daß sie keinen Reiter mehr hat, der sie zügelt. Darauf den Bein- und Armschmuck. An den Beinen behält sie nur noch den Witwenschmuck, den sie schon vor der Heirat und als Vorbereitung auf diese Stunde angelegt hatte. Hier wird man durch drei Tage am Abend und Morgen zur Stunde der Toten, d. h. unmittelbar vor dem Aufgang und Untergang der Sonne, etwas Milch, Wasser, *Ghee*, groben, zermahlenen, gekochten Mais hinstellen (= *rābārī*), weil man annimmt, daß die Seele während der drei Tage zur Zeit der Mahlzeit hinkommt, um auszuruhen und zu



speisen. Damit sie den Platz findet, hängt man ein kleines Stück vom Totenkleid in den Baum.

Über das Gericht der Seele während der drei Tage siehe Abschnitt 1: *Bhagwan*, der Hochgott.

### Die Verbrennung.

Dem Leichnam voran schreitet ein Mann mit einem brennenden Kuhmistbrot. Zum letzten Male wird dem Toten Feuer gebracht. Er soll es ganz und voll haben, daher bringt der Mann das ganze, glimmende Brot. So ist das ganze Brot ein Zeichen des Todes. Zu Lebzeiten wird dagegen nur ein Stück brennenden Brotes von einem Haus ins andere gebracht.

Verbrennungsplätze sind nahe am Fluß oder Teich. Dort wird Holz aufgeschichtet und der Leichnam daraufgelegt. Alten Leuten gibt man folgende Sachen manchmal mit auf den Scheiterhaufen:

a) Beim Manne: den Tabaksbeutel und, wenn er Opiumgenießer war, die kleine Opiumdose; seinen Bogen mit 3, 5 oder 7 Pfeilen. War er wohlhabend, so wird ihm manchmal auch die silberne Unterleibskette mitgegeben = *Kandoro*.

b) Bei der Frau: Falls Opiumgenießerin, die kleine Opiumdose. War sie eine Schnupferin, ein wenig Tabak in einem Knoten des Kleides. Der ganze Kupferschmuck, ein gutes Kleid, das sie vorher getragen, ein ganz neues, welches vom Mann soeben geholt wurde, und wenn sie wohlhabender war, auch noch der Nasenring und der silberne Halsring.

Ein Verwandter oder Hausgenosse macht mit seiner Holzaxt einen Schnitt ins Totenkleid an der Stelle des Mundes. Durch die Öffnung werden ihm einige Stücklein eines nur auf einer Seite gebackenen Brotes in den Mund gelegt; ebenso etwas Kokosnuß, Wasser, gekochter Mais mit *Ghee* und Süßigkeiten vermischt. Ein Teil dieser Speisen ist dem Toten vorher, wenn er in das Totengewand eingehüllt wird, in einer Ecke des Kleides festgeknotet worden; das andere wurde auf einem Messingteller mit zur Verbrennungsstätte getragen. Der Teller wird am Rande ein wenig eingeschnitten; man stellt ihn zur Seite. Nach der Verbrennung darf sich der *Gānchā* (Korbflechter) den Teller holen. Die Seele bedarf der Speisen, weil sie in diesen Tagen noch keine Ruhe hat, sondern von einem Gerichtshof zum andern eilen muß.

Die Frauen gehen bis zum Steinhaufen mit, jetzt kehren sie zurück ins Haus und weinen laut. Indes legen alle Männer auf die Brust des Verstorbenen ein kleines Stück Sandel- oder *Pipal*-Holz (englisch = holy figtree). Das gilt als ein sehr gutes Werk. Danach bedeckt man den Toten vollständig mit Brennholz.

Zwei Familienmitglieder, welche vorher die Leiche badeten, greifen mit beiden Händen je ein brennendes Holzscheit und gehen dreimal rückwärts um den Scheiterhaufen herum und zünden ihn dabei an. Dann setzen sich alle hin und warten, bis die Schädeldecke des Leichnams springt. Darauf gehen sie zum Fluß, baden sich und waschen ihre Kleider. Die Axt, die durch die Berührung mit dem Totenkleide unrein wurde, wird dadurch gereinigt, daß jeder mit beiden Händen einmal Wasser darauf gießt.

*Kārwoñ karáwoñ*, „zum Totenmahl zwingen“.

Die Nachbarn zwingen praktisch unter aufmunternden Zusprüchen die Leidgetroffenen, Brot zu essen und *Daru* zu trinken.

Die kleine Totenfeier: *Chhōṭa Nūktā* oder das kleine Totenmahl. Am Morgen des dritten Tages *Ṭiya* (= 3), also am Tage nach der Verbrennung, gehen zwei bis drei Männer, Hausgenossen, zur Verbrennungsstätte und häufen die Reste von Holz und Knochen mit beiden Händen zusammen. Oben darauf kommt ein irdener Topf, dessen Boden etwas durchlöchert ist; er wird mit Wasser gefüllt. In den Topf hinein legen sie ein wenig *Dab*, d. h. heiliges Opfergras. Auf diesen irdenen Topf stellen sie einen zweiten, kleineren irdenen Topf. Dann baden sie sich, waschen ihre Kleider und gehen nach Hause.

Etwas von den Überresten nehmen sie in einem zweiten Topf mit nach Hause. Ein Teil der Asche und Knochen wird in das Wasser des Flusses oder Teiches geworfen. Einen anderen kleineren Teil der Knochen legt man in einen kleinen irdenen Topf und vergräbt ihn in der Nähe des Hauses oder man hängt sie in einem Tuchbeutel auf einen Dachbalken. Bei Gelegenheit einer großen Totenfeier werden die übrigen Gebeine in einen heiligen Fluß, Nabada oder Ganges, versenkt. Wenn die „kleine Totenfeier“ (= *chhōṭa nūktā* oder *bhāṭhā herwoñ*) nicht am dritten Tage stattfinden kann, so wird dafür am zwölften Tage die große *Nukta* sein, welche auch *Bārmoñ* oder „zwölfter Tag“ genannt wird.

Nach dieser Feier wird dann der Krug zu irgend einem heiligen Fluß gebracht. Jedoch feiert man diese *bārmoñ nukta* nicht gerne, aus Furcht, es werde bald wieder einer aus demselben Clan sterben.

Nach dem dritten Tage darf sich auch der *Gancha* (sweeper) zur Verbrennungsstätte begeben und dort die Überbleibsel der Schmucksachen sammeln sowie die schon erwähnte kupferne Schüssel; ebenso auch die neuen Frauenkleider, welche man vor der Verbrennung in der Nähe an einem Baumast aufgehängt hatte. Wohlhabende Verwandte einer verstorbenen Frau bringen manchmal auch noch Kleider zur Verbrennungsfeier mit.

Die Steine zerstreuen = *Bhāṭha hērwā* oder *Bhāṭhā khōlwā*.

Am Abend des dritten Tages versammeln sich die Männer am Steinhäufen. Einige Männer schließen die Augen und zerstreuen die Steine in alle Himmelsrichtungen. An der Stelle, wo die Steine waren, legt man auf einem Blatt grobgemahlenen gekochten Mais nieder, spritzt etwas *Daru* darauf und zündet ein *Ghee*-Licht an.

Danach müssen die Hausgenossen des Verstorbenen den Versammelten ein Mahl geben. Sind die Hausgenossen zu arm, diese kleine Totenfeier zu veranstalten, so werden nach dem Volksglauben die Steine schwer auf der Brust des Verstorbenen lasten.

## Die große Totenfeier.

Sie findet in unbestimmter Zeit nach der kleinen Totenfeier statt, sobald die nötigen Speisen und Gelder vorhanden sind. Einer aus dem betreffenden

Clan setzt den Tag fest und ladet die Mitglieder seines Clans zu einem *moser*, d. h. zu einer großen Feier ein.

Der erste Ritus heißt: *wāh nākhwoñ*. Dieses Wort wußte kein Bhil zu deuten. Es scheint zu heißen: „Einen Mundvoll ausschütten.“ Ein Hausmitglied des Veranstalters sondert sich für drei Tage örtlich ab von seinen Hausgenossen. Er legt alle Kleider ab, ausgenommen seinen Lendenschurz. Der Zeremonienmeister der Bhil, *Rāwal* genannt, legt ihm die Brahminenschnur um, jedoch nicht siebenfach, wie bei einem eigentlichen Brahminen. Unfern des Hauses setzt sich der neugeschaffene „Brahmine“ in eine für ihn errichtete Laubhütte. Er darf keine Arbeit tun; er macht nur sein Essen zurecht. Morgens, um 10 Uhr, und abends vor Sonnenuntergang verrichtet er seine wichtige Aufgabe, *wāh nākhwoñ* genannt. Es stellen sich viele Familienmitglieder des Hausherrn vor der Hütte des Brahminen auf. Sie nennen immer wieder den neuen Namen eines ihrer Verstorbenen. Sind 50 aus der Familie verstorben, so kommt jeder Name der Reihe nach daran. Jedesmal, wenn ein Name erwähnt wird, wirft der „Brahmine“ einen Mundvoll *Rābari*, d. h. grob gemahlenen, gekochten Mais, auf das Dach seiner Hütte, um so die Krähen zu füttern. Krähen zu füttern ist das drittgrößte gute Werk. Das erste gute Werk ist, dem *Bhānez* etwas schenken; das zweite die Kuh füttern; das dritte Krähen oder Hunde füttern. Für die Seele des Verstorbenen wird Vorteil erwartet und für den Geber Segen von oben. Die drei Tage sind Heiligungstage für den „Brahminen“.

Am Morgen des vierten Tages, *Kātriya*, heißt es: sich rasieren. Alle Verwandten und Geladenen kommen von ferne herbei und die männlichen lassen sich den Kopf bis auf einen kleinen Haarzopf rasieren (Abb. 14). Auch den Bart und Schnurrbart, auch unter den Armen, nicht die Schamhaare. Das ist eine strenge Vorschrift; sogar Kinder von 3 bis 5 Jahren sind dazu verpflichtet. Wer sich nicht daran hält, wird aus der Kaste gestoßen. Nur ein alter Mann dürfte seines ehrwürdigen Aussehens wegen seine Haare behalten.

*Rāwal behāṛwo*, d. h. den Zeremonienmeister und Zauberer sich hinsetzen machen. Am Abend des Rasiertages weist der Hausherr dem *Rāwal* auf der Veranda seiner Hütte den Platz an. Nun wird an einem Holze in der Mitte des Veranda-Daches eine lange Frauenhaarschnur festgemacht. Am unteren Ende der Schnur wird an ihren Hörnern eine kleine Messingkuh festgebunden. Unter die Kuh stellt man eine Messingschüssel mit Milch. An der einen Seite sitzt der „Brahmine“, an der anderen Seite der *Rāwal*. Im Kreise herum sitzt die Familie. Der *Rāwal* gibt dem „Brahminen“ den Befehl, die Schüssel bis zur Messingkuh ein wenig zu erheben. Zu gleicher Zeit singt er die Namen der Verstorbenen bis zum vierten und fünften Geschlecht. Während des Absingens rutscht die Kuh in der Messingschüssel manchmal leicht hin und her. Hält nun die Kuh stille beim Absingen eines bestimmten Namens, dann sagt er: „Dieser Verstorbene ist vor einen Berg gekommen. Er kann nicht mehr weiter; tut gute Werke.“ Dann geben nahe Verwandte des Verstorbenen dem *Rāwal* die schon bereitgehaltene Kokosnuß, welcher sie mit einem Schlage auf den Boden teilt. Die eine Hälfte behält er für sich; die andere gibt er dem Geber zurück. Oder sie werfen kleine Kupfermünzen in



die Messingschüssel. Für verstorbene Kinder zerbricht man eine Muskatnuß. Die Leute sagen, daß der *Rāwal* bei jedem Schlag auf eine Kokosnuß für sich spreche:

*mar zo mōṭā āne mal zo goṭa.*

Sterben Große, dann auch bekommt man Großes.

Dazu kommt, daß er beim Singen mit einem Messinginstrumentchen und der zweite *Rāwal* mit einer primitiven Mandoline viel Lärm macht. So geht es von morgens bis abends und die ganze Nacht. Der *Rāwal* sorgt schon dafür, daß er all die vorhandenen Kokosnüsse bekommt, daß jeder Verstorbene einmal vor einem Fluß oder Berg nicht mehr weiter kann. Zum Beweise dafür, daß durch die guten Werke dem Verstorbenen geholfen wurde, wirft er jedesmal ein trockenes Gräslein in die Milch hinein = *hōñkḷoñ*. Das Gräslein hat die Eigenschaft, sich zu bewegen, sobald es eine Flüssigkeit berührt. Die aufgehängte Frauenschnur symbolisiert den Weg, den die Seele nehmen muß bis zur völligen Ruhe, bis zur Vereinigung mit der Kuh.

#### Am Morgen des fünften Tages.

Die Seelen der Verstorbenen, welche nach Überwindung großer Schwierigkeiten (Berg, Fluß) an der Frauenhaarschnur entlang in die Messingkuh gefahren sind, werden nun vom *Rāwal* zurückgesandt = *jṭw waḷāwoñ* Lebewesen senden.

Danach kommt: *Pāni dēwoñ* = Wasser geben. Nachdem der *Rāwal* die Frauenhaarschnur oben vom Dachsparren und unten von der Kuh losgelöst hat, gießen alle anwesenden Männer, Frauen und Kinder dreimal mit zwei Händen Wasser über die Kuh und werfen in die Messingschüssel, die im vorigen Ritus gereinigt worden war, ein bis zwei *Paisa*, um den Seelen der Verstorbenen eine Wohltat zu erweisen. Das Opfergeld bekommt der *Rāwal*. Außer dem Gelde gibt jeder zwei Hände voll grob gemahlenen Mais in einen Wasserkrug hinein. Den größeren Teil davon erhält der *Rāwal*, einen Teil der *Bhānez* oder sonst ein naher Verwandter, oder eine junge Kuh.

*Nāt jirmāwoñ* = „Dem Kastenvorstand eine Mahlzeit geben.“

*Oḍna* = sich kleiden.

Am fünften Tage abends nimmt der *Rāwal* dem Brahminen die Schnur ab; ein naher Verwandter bindet ihm einen neuen Turban um. Alle Mitglieder, welche an der Totenfeier teilnahmen und Beiträge spendeten, setzen sich in einer Reihe auf dem Boden. Jetzt nahen sich deren Anverwandte und beschenken sie mit neuen Kleidern. Dann erheben sich alle Schenkenden und grüßen die Beschenkten mit „*Ram*, versammelte Brüder!“

Bevor sich die Leute zum großen Gastmahl hinsetzen, muß erst wieder ein gutes Werk getan werden, den Seelen zum Troste. Von den guten Speisen, welche nachher genossen werden, wird der Dorfvorsteher oder Veranstalter des Festes etwas der jungfräulichen Kuh vorsetzen. Darauf dem *Bhānez*, einem Hunde, und fünf bis sieben Buben eines fremden Clans. Haben diese gegessen, so schüttet der Vater oder Dorfvorsteher jedem Buben etwas Wasser auf die Hände, damit sie sich den Mund spülen können. Danach erhält jeder zweimal etwas *Daru*. Nun setzen sich alle Leute nieder, so viele ihrer zum



Festmahl kommen. Das Mahl besteht aus Reis, *Ghee*, Zucker und *Dal* (Erbsenfrucht), *Daru*.

Jetzt tun sich alle Männer der verheirateten Schwestern und verheirateten Töchter zusammen und stiften zum Festmahl einen Büffelstier oder eine Ziege oder einen Ziegenbock und schlachten diesen mit dem Schwerte. Diesen Ritus nennt man: „den Vorplatz des Hauses reinigen“, zum Zeichen, daß man alles getan, was man tun konnte, um den Verstorbenen zu helfen, und daß somit das Haus von aller Schuld frei sei. Die Köpfe der geschlachteten Tiere befestigt man auf dem Dach des Hausherrn. Das ist sein Recht. Dann bringen die Schwiegersöhne im Verein mit dem Dorfvorsteher und Veranstalter ein Brandopfer dar, wobei die Leber der Tiere verbrannt wird. Schließlich teilen die Schwiegersöhne Stückchen von der Leber an die Teilnehmer zum Zeichen des Mitopfers aus.

*Phûl walâwoñ*, Gebeine senden, werfen (in den Fluß). *Phûl* heißt Blumen: hier steht es für die Blumen der Gebeine oder für die ehrwürdigen Überreste.

Die Leute gehen nun nach Hause. Einen Monat später wird jeder, der einen Toten zu betrauern hatte, sich zu einem heiligen Fluß begeben und die Asche und Knochen in den Fluß werfen. Würde das nicht geschehen, so könnte die Seele keine Ruhe finden. Sein Leib wird dadurch geheiligt und existiert nicht mehr.

#### Denkmäler und Gedächtnisfeiern für die Toten.

Wird ein Mann im Kampf oder von einem wilden Tier getötet, so wird, wo er starb, ein Gedenkstein errichtet, meistens mit einem Reiterrelief. Solche Gedenksteine sind häufig am Wege, bald im Dschungel zerstreut. Außerdem findet man vor dem Dorfe unter einem Baume die *Gâtâ's*, die Gedenksteine der Toten, gewöhnlich für den Dorfvorsteher oder andere angesehene Dorfbewohner (Abb. 43). Er wird als Reiter, oft umgeben von Dienern dargestellt, zum Zeichen seiner einstigen Macht, obwohl er meistens im Leben weder Pferd noch Diener hatte. Aber die Nachwelt soll ihn als reich und mächtig rühmen!

Gewöhnlich am 14. Tage nach *Diwali* versammeln sich die Dorfbewohner morgens bei den *Gâtâ's*. Einer oder mehrere von den Familienangehörigen wird auf jeden Gedenkstein etwas rote Farbe schmieren. Die Farbe heißt: *Harâmsi* (Bhili: Orangefarbe). Danach kommt die Zeremonie *dhûndna* (Hindi: *dhûnna*), wörtlich: „ein Werk in einem Zuge durchverrichten“ oder auch „schwer schlagen“.

In sitzender Haltung dreht der Mann in wilden, kreisförmigen Bewegungen den Kopf mit dem lose hängenden Haarbüschel in die Runde. Die Leute sagen, wenn er so mit dem Kopfe herumfährt, daß ein *Bhût* von ihm Besitz genommen habe. *Bhût* heißt Geist, und nach dem Glauben der Leute wird jeder Verstorbene ein kleiner böser Geist. Dabei wird er mit eisernen Ketten geschlagen, welche aber nicht verwunden sollen. Danach kommt das Schlachtopfer. Die Opfertiere, eine kleine Ziege oder ein Ziegenbock oder ein Hahn, werden zunächst vom Kopf bis zum Schwanz mit Wasser oder *Daru*

eingerieben. Dabei sagt der Opferer: „Dieses Opfer, mein Herr, gebe ich dir freudig hin! Nie vergesse ich deiner. Alljährlich gedenke ich deiner (wenn ich in Not bin). Sei mehr oder weniger mein Vermittler.“

In Bhili: *He, mārā dhāni rāzi khushi thāine bhōg dloñ se.*

*Khadht niñ bhūloñ; warāh warāh*

*hamālyo zāy thōro ghāno*

*āḍā āwzo* (dazwischen kommen = sei mein Vermittler), *mārā dhāni.*

Der Kopf des Opfertieres wird in die Mitte zwischen die Steine gelegt. Ein Stück der Leber wird geröstet und zwischen die Steine geworfen, für die Seele der Verstorbenen. Die Leber gilt als Opfer an den Geist des Verstorbenen = *Khātri-ni-pūz*. Sofort wird auch ein wenig *Daru* vor die Steine gespritzt. Darauf werden kleine Leberstücklein mit *Ghee* vermischt und vor dem Stein auf glühender Holzkohle verbrannt. Dieses Brandopfer wird dem Hochgott dargebracht.

Der Toten gedenkt man auch am Tag von *Diwāli*, am *Yātar*-Fest, wie am vorhergehenden Tag. An *Yātar* und *Diwāli* wirft man Stücklein gerösteter Leber nach allen Richtungen auf den Boden, den Göttern und Geistern zu Ehren, welche der Verstorbenen Freunde und Zunftgenossen geworden sind. Jedenfalls sind die Toten mächtiger als die gewöhnlichen Menschen.

Am *Diwāli*-Feste jedoch, am Tage vorher und durch weitere 14 Tage beweinen zu Hause die Frauen mit den Jungfrauen, nicht aber Männer und Kinder, jeden Morgen laut ihre Toten. Starb in einem Hause im letzten Jahre jemand, so kommen die Verwandten, Anverwandten und Dorfgenossen dort zusammen, um mitzuweinen und Beileid auszusprechen. Die Männer müssen *Daru* mitbringen und halten statt der Totenklage vor dem Hause oder nahe dabei ein kräftiges Trinkgelage. Die Frauen dagegen bringen etwas Brot mit und beginnen schon in der Nähe des Hauses zu jammern. Die Hausinsassen stimmen mit ein, solange bis sie müde sind; dann essen sie ihr Brot. Dann wird draußen von den Männern eine Ziege oder ein Hahn geopfert. Das geköpfte Tier wälzt sich in der Nähe der zwei Pfähle am Eingang des Hauses, zwischen die man nachts eine Tür spannt, damit das Blut an die beiden Türpfähle spritzt.

Ein Teil der Leber wird weiter zerstückelt. Ein Stücklein legt der Hausherr dann auf ein Feuer. Dieses Brandopfer gehört dem Hochgott. Die übrigen Stücklein in seiner Hand wirft der Opferer nach allen Richtungen und sagt dabei:

*Bābā Khātrfo añe Bābā bhūto khāwzo.*

„Ehrwürdige Seelen und ehrwürdige böse Geister, esset.“

Die Geister irren überall umher. Im Hause des Vaters, im Himmel, ist nicht für alle Platz; nur für die ganz heiligen Seelen. Ein Licht im abendlichen Dunkel des Dschungels ist ein böser Geist. Sonst denken die Bhil aber nicht viel an die Geister. Wenn sie nachts nicht ausgehen, so ist das aus Angst vor Räubern und Pantheren. Die Geister fürchten sie in der Nähe der Verbrennungsstätten. Dahin würden sie nur am Tage, und zwar zu zweien oder dreien gehen. Geistergeschichten, erlebte und erfundene, hört man mit großem Interesse an und trägt sie weiter. Die Bhils fürchten die bösen Geister,

weil sie bei Menschen und Vieh Krankheit und auf Saatfeldern Schaden verursachen. Durch Opfer sucht man sie günstig zu stimmen: *bákḷa* am *Saldwai*-Tage und kleine Leberstückchen, welche vor jedem Schlachtopfer weggeworfen werden.

Auf die Frage, ob es auch gute Geister gäbe, antworteten die Bhil's im allgemeinen: nein. *Bhūt* und *bhūtarāñ* waren einst Menschen; *Dēw*, *déharāñ* waren keine Menschen. Nur Humo, der Dorfvorsteher, sagte, daß z. B. die Wildschweine, wenn sie in Rudeln kommen und die Felder zerstören, nicht allein kommen, sondern ein Hüter bei ihnen steht. Hüter = *gowḍl* = Viehhüter oder genau „Kuhhirte“ genannt.

Unter den Göttern und Geistern besteht folgende Rangordnung:

1. Z. B. *Ram*, *Ganéh* (Hindi: *Ganesh* = Elephantengott), *Harumán* (H.: *Hanumán* = Affengott), *Ind Bapsi* (H.: *Indra* = Regengott und Götterkönig), *Mahādew*, *Lasman* (Sanskrit: *Lakshman*).

Nota: Nur diese Hindu-Götter sind den Bhils mit Namen bekannt. *Mahādew* = *Shiwa*: aber den Namen *Shiw* kennt der Bhil nicht.

Große Bhil-Gottheiten: *Hónwārā*, *Kairo Kásumor* (Bhil?) = grausamer *Kasumor* (ehemaliger großer Bhil-Zauberer, der nach seinem Tode vergöttlicht wurde).

2. *Déharāñ* = N. n. pl. — Sammelname für die kleinen Gottheiten (M. + Fem.).

NB. Unter den *déwtāñ* und *deharāñ* gibt es gute und schlechte.

3. *Khátri*: Seelen von verstorbenen, ehrwürdigen alten Leuten, Helden, auch von solchen, die eines gewaltsamen Todes starben (verursacht durch Mensch oder Tier). *Kshatri*, Sanskrit n. f. = Kriegerkaste.
4. *Bhūt* — böse Geister, welche früher (verheiratete) Menschen waren. Die *bhūt* haben keine Wohnstätte, sondern irren unstat umher = *rawarṭañ phare*.
5. *Bhūtarāñ* — N. n. pl. Verkleinerungswort; Sammelwort für die Seelen der Verstorbenen, welche nicht geheiratet hatten.

Eine Stelle für sich nimmt der *zom* ein. Es sind deren Legion. Er ist der Gerichtsdieners Gottes, der im Auftrage sogar die Gottheiten (*dewtan*) heranziehen kann. (Zeugen sind der Dorfvorsteher Humo und der Zauberer Lalhing, beide Heiden.) Seine gewöhnliche Arbeit ist es, die Menschenseelen nach dem Sterben vor Gottes Richterstuhl zu bringen. Sie kommen dazu wenigstens zu viere. Soviel ihnen befohlen wird, soviel tun sie; sie wohnen im Hause Gottes, richten aber keinen Schaden an.

Nota: Ein „Monstrum“ (häßliches Kind) nennt man auch *zom* oder *zomaron*.

#### Gelübde an Verstorbene <sup>13</sup>.

Ausnahmsweise macht der Bhil bei schwerer Krankheit eines Hausgenossen auch der Seele eines Verstorbenen ein Gelübde, das sogenannte

<sup>13</sup> Erster Zeuge dafür war Master Ivo. Er wurde vom vielen Fragen ermüdet und gab keine klaren Antworten mehr. So holten wir einen Heiden herbei aus einem Nachbardorf. Er gab klar und sicher die Zeremonien und ihren Sinn an. Die Anwesenden — vier Heiden waren darunter — beteuerten immer wieder: „So ist es recht.“



„kleine Gelübde“. Die Zeremonien sind die gleichen wie beim Gelübde an den Hochgott.

Die Gelübdeformel lautet:

„O Herr Vater, wenn dieser Mensch gesund wird,  
Werde ich einen Hahn opfern.  
Deshalb komm und sei mein Vermittler.  
Dann werde ich *Daru* vor dir spritzen.  
Und wenn der Mensch gesund wird,  
Werde ich sofort einen Hahn (Henne) schlachten.“

In Bhili:

*He Bāpsi yo manak hadari iay,  
te kūkrə šarāwi: itre  
āḍo āwze; tan hārā ni.  
dhār nākhi; āne asāl  
thay jāhē, te ekdām  
Kūkri māri.*

Die Seelen der Verstorbenen werden um Hilfe angegangen, obwohl sie doch als böse Geister, und zwar als die weniger mächtigen, schädlichen, und zwar aus der untersten Klasse betrachtet werden.

#### Haben die Bhil einen Tierkult?

Ja, die Boa Constrictor wird verehrt. Master Ivo erzählte: „Als ich noch daheim war in Limri (Panchmahals-Distrikt), fand meine Mutter eines Morgens beim Betreten des Viehstalles eine solche Schlange, aufgerollt wie ein Mahlstein. Auf ihr Geschrei eilten die Leute des Dorfes herbei. Der ältere Bruder meines Vaters hatte den Mut, etwas näher zu gehen, um auf der dem Kopfe gegenüberliegenden Mauer (Wand) mit roter Farbe einen *tilak* aufzudrücken. Der *Tilak* galt eigentlich dem Schlangenkopfe selber. — Man verneigte sich tief und warf ihr drei, vier an den Beinen zusammengebundene junge Hennen zu, welche die Schlange eine nach der anderen blitzschnell erwischte. — Danach schob man ihr mit Hilfe eines langen Bambusrohres vorsichtig eine Seilschlinge um die Leibesmitte und ... schleppte den ‚Gott‘ so hinaus und warf ihn in eine Grube, *Nāṭka dāyroñ* genannt.“ — Vor Jahren hat Pater CHLODOALD O. M. C. hinter Tandla eine solche vom Volke verehrte — Opfer wurden dargebracht in der obengenannten Weise — Boa Constrictor mit einigen Gewehrschüssen erledigt.

Ivo hat bei Lebzeiten vier- bis fünfmal eine Boa Constrictor gesehen.

#### 7. Krankheitszauber.

Es gibt fünf verschiedene Zauberer. Jeder kann für jeden Kranken ohne Unterschied des Geschlechtes gerufen werden.

1. Der erste von ihnen heißt *Dōrō Karnāro*, der Schnurmacher. Eine von ihm geknotete Schnur wird um die kranke Stelle gebunden. Vorher liest er von einem *Kānkrā*-Blatt (*butea frondosa foliata*), welche Opfer der Göttin angenehm sein sollen. Von den Opfergaben, die nun dargebracht werden, bekommt er seinen Teil. Wenn die Zauberschnur nach sieben bis acht Tagen



nicht hilft, so versucht er es mit einer neuen Schnur noch einmal. Dann noch drei bis vier Versuche und dann erklärt er: „Es ist nicht in meiner Macht“ und geht zum

2. *Gáyñio*, dem Liederzauberer. Der macht seine unten beschriebene Zauberei einmal während voller 24 Stunden. Tritt bei dem Kranken keine Besserung ein, so erklärt er ruhig: „Die Krankheit stand nicht in meiner Macht. Es ist *Fatum* (*lěkh*) und wer kann dagegen etwas tun? Ruft einen anderen Liederzauberer.“ Gelingt es auch diesem nicht, so darf der erste es noch einmal versuchen. Nach erneutem Mißerfolg erklärt er: „Kein böser Geist ist die Ursache, sondern eine böse Hexe. Geht und fragt beim Hexenmeister, *Kāzaliyo* genannt, nach deren Namen.“

3. Wenn einer der übrigen Zauberer die Hexe ausfindig macht, so geschieht das im Trancezustand, d. h. er schlägt den Kopf wild in die Runde = *dhündna* (suchen; in Bhili *dhündwoñ*) und sagt dabei den Namen der Hexe aus (Census of India, XX, 1931, Part. I, S. 244, Nr. 11 — falling into a trance...). Aber wer kann sagen, ob diese Bewegungen wirklich Äußerungen eines außergewöhnlichen, seelischen Zustandes sind, oder ob sie geschehen, um andere zu täuschen.

Der *Kāzaliyo*-Zauberer, dessen spezielles Amt es ist, Hexen ausfindig zu machen, verkündet deren Namen nie im „Trancezustande“. Er macht nie diese Kopfbewegungen. Wohl bedient er sich anderer Hilfsmittel, wie z. B. *Kānkra*-Blätter, einer *Lóti*, gefüllt mit Wasser, *Urad*-Samen usw.

Der Census nennt sodann zwei Gottesurteile, welche zur Feststellung einer Hexe angewandt werden.

a) Ein Joch wird ins Wasser gebracht. Auf die eine Seite setzt man die vermutliche Hexe; die andere Seite beschwert man mit Kuhdung. Sank die Hexe unter, so war sie als Hexe überführt, schwamm sie oben, war sie unschuldig.

b) Es wurde ihr roter Pfeffer ins Auge gestreut. Blieb ihr Auge tränenlos, so war sie eine Hexe.

Nach unseren Feststellungen wendet der Hexenzauberer in unserem Bhil-Gebiete folgende zwei Gottesurteile an:

a) Man führt die vermeintliche Hexe mit einer Kokosnuß in die Nähe eines Elefanten. Ist die Frau eine Hexe, so läßt er sie nicht herankommen, indem er zu pfeifen beginnt.

b) Auf einem kleinen Feuerchen wird roter Pfeffer verbrannt. Die Hexe sitzt ganz verkleidet mit ihrem Kopf darüber. Hustet sie nicht, so ist sie eine Hexe: *Dhūnni dēwoñ*. Beide Verfahren werden noch jetzt angewandt, besonders die Elefantenprobe beim *Dasháhara*-Feste.

Unabhängig von jenen Krankheitsfällen, für welche die Hexe verantwortlich sein soll, werden öfters in der Nähe des Patienten irgend ein scharfes Gewürz oder die Baumblätter des *Ghungñiyo*-Baumes oder die hornige Haut des *Hálgaronz*-Tieres verbrannt. Letzteres ist ein krokodilartiges Landtier von 2 bis 2½ Fuß Länge mit einer ziemlich gleich langen Zunge, womit es die Ameisen ansaugt. Das wird besonders angewandt, um einen Kranken aus seinem lähmenden Schläfe zu bringen.

Von den Zauberkfäden, Tanz, Liedern und Beräucherung eines Schwerkranken, falls Census dabei nicht etwa an die Zeremonien des Liederzauberers dachte, ist in unserem Gebiete nichts bekannt. Ebenso begegnet man hier der Ansicht, daß die Hexe nicht an jeder Krankheit schuld ist, sondern nur in den Fällen, daß einer plötzlich stirbt, oder man keine Erklärung weiß, oder folgende Zeichen zutreffen: *a)* Der Patient klagt über furchtbare Trockenheit im Munde, *b)* es findet sich viel Blut in seinen Sekreta, *c)* des Toten Hals bleibt für längere Zeit schlapp; man sagt, eine Hexe saugt ihn aus oder hat ihn ausgesogen. Äußere Erkennungszeichen einer Hexe sind: *a)* sie geht nachts baden in einem Fluß oder Teiche und das Flußkrokodil ist ihr Reittier; *b)* sie hat die Haare lose hängen.

Census schreibt (S. 244), daß behexte Patienten von Dorf zu Dorf gebracht werden. Das trifft in unserem Gebiete nicht zu; wohl aber bringt man gern einen Patienten zu einem Zauberer von Namen. Gern auch wechselt man die Wohnstätte des Patienten, damit die bösen Geister irregeführt werden.

Der Hexenmeister kennt den Namen der Hexe = *Dakañ*. Er gibt ja auch heimlich zur Nachtzeit den Hexen Unterricht und jedesmal einen Zauberspruch. Heute aber darf er nur dann den Namen aussprechen, wenn er dafür die schriftliche Erlaubnis der einheimischen Regierung hat. Wenn diese vorliegt, nennt er von der Ferne den Namen etwa wie folgt: „Die X ist die Hexe; es ist Staatsbefehl: hängt sie oder zerstückelt sie.“ Dann wird sie von den Männern ergriffen; in alle Körperöffnungen steckt man roten Pfeffer und hängt sie an einem Bein am nächsten Baume auf, wo sie früher unter Schmerz und Hunger sterben mußte. Heute wird sie siebenmal nacheinander an den Bäumen aufgehängt und wieder herabgenommen und dann lebend vom Stamm ausgestoßen.

4. Der *Puzári* = der Zauberer-Opferer, bei den Bhil *Paiṇḍo* genannt; sein Abzeichen ist ein Eisenring am Oberarm. Er opfert den Geistern Ziegen, Büffel oder Stiere, damit die Krankheit weichen möge.

Die Liederzauberer können auch Opferer sein oder nicht, jeder Opferer kann auch Liederzauberer sein.

Bei folgenden Gelegenheiten walten die Opferer ihres Amtes:

- a)* *Salāwni*: Ein Opferfest im Dorfe zum Dank oder um eine Krankheit zu vertreiben, etwa dreimal während des Jahres.
- b)* *Yātar*: Einmal im Jahre beim großen und kleinen *Yātar*.
- c)* *Diwāli*.
- d)* *Zhañpa*: 14 Tage hindurch vor den Türpfosten und vor der Türdiele des Hauses *Puja* verrichtet (heidnische Zeremonien). Die Dorfbewohner versammeln sich aber jeden Morgen vor einem anderen Haus, wo die *Zhapa-puz* und ein Essen für alle stattfinden.
- e)* *Rāwal* (Zauberer-Zeremonienmeister) nur für Totenfeier (große *Nukta*).

Außerdem gibt es noch ganz große Zauberer, welche selbst einer der vier erstgenannten Klassen angehören. Von ihnen sagen die Bhil, daß sie die Macht haben, den Bösen zu rufen, in der Gestalt eines Riesenmenschen mit riesigen Zähnen. Master Ivo erzählte uns von einem solchen, welcher vor Jahren in Kakrez-Gáro lebte und welchen er eines Tages besuchte. Der große

Zauberer lud den Master ein, ihn am Abend in die Dschungel zu begleiten. Es ging zu einer Opferstelle in der Nähe der Verbrennungsstätte, wo er ein Speiseopfer dem Bösen zu Ehren niederlegte. Als es tiefe Nacht war, rief er den Bösen, welcher sichtbar wurde, begleitet von vielen bösen Geistern in allerlei Tiergestalten. Von diesem Zauberer, welcher Macht über den Teufel hatte, war es bekannt, daß er sich ganz dem Teufel verschrieben hatte.

Unter den Christen fand sich ein früherer Liederzauberer, Hawji mit Namen, der aber auch nach der Taufe noch seine Kunst im geheimen ausübte. Nachdem er auf der Missionsstation Rambhapur Beschäftigung gefunden, ließ er das sein. Er konnte sogar dazu gebracht werden, die Zauberslieder in Bhili zu diktieren und uns das Wesentliche des ganzen Prozesses, der vierundzwanzig Stunden dauert, an einem fingierten Kranken in fünf Stunden vorzuführen. Für die Richtigkeit und Treue der Vorführung garantieren die acht Umstehenden: Arbeiter und Master der Schule, welche selbst als Heiden oft Zeugen gewesen waren.

Bei der gestellten Zauberei waren neun Männer anwesend, von denen fünf die wirkliche Zauberei oft mitgemacht haben.

Der schon erwähnte Hawji Hingariya, ein Zauberer von Beruf.

Der zwanzigjährige Martin Hingariya, dessen Vater Simrio ebenfalls ein Zauberer ist. Mit neun Jahren wurde er getauft und ist jetzt Tischdiener bei P. Lenzen in Ratlam.

Der Heide Dhario Ganawa, welcher in Nawagaon bei Rambhapur wohnt.

Der sechsundvierzigjährige Christ Bhurji (Christoph) Ganawa der als Feldarbeiter in Nawagaon wohnt.

Ein Christ Marchio Mera von zwanzig Jahren, der erst am 15. Mai 1937 getauft wurde und jetzt Diener ist bei P. Proksch in Tappa.

Sein älterer Bruder Dhuliyo Mera, ein Heide, der als Epileptiker auf der Missionsstation Rambhapur lebt.

Endlich die drei katholischen Master der Missionsschule von Rambhapur: Ivo Parmar, der fünfundzwanzigjährige Johann Ohonia und der zweiundzwanzigjährige Francis Ninnama.

Unser Zauberer begann mit den Vorbereitungen, schnitt sich zwei bis drei Baumstäbchen zu Pinseln zurecht und malte mit gewöhnlicher roter Farbe, *Kánkū*, welche von den Hindus immer zum Götzendienst verwendet wird, in das *Thikroñ*, eine halbe Trinkwasserschale, folgende Figuren:

a) Die zwei Götterbrüder: Herr Vater Sonne und Herr Vater Mond.

b) Bogen und Pfeil, das Symbol des Wagenlenkers der Hauptgöttin *Honwara*.

c) *Káiro-Kasūmōr*: *Káiro* war ein großer, weithin gefürchteter Bhil-Zauberer. Nach seinem Tode haben ihn die Bhil unter die Götter versetzt und ihm einen Wallfahrtstempel auf dem *Kasūmōr*, dem höchsten Berg des Kushlgarh-Staates erbaut. Als göttlicher Zauberer kann er auch jetzt noch den Bhil viel schaden. Um sich seines Wohlwollens und seiner Hilfe zu sichern, bringen sie ihm jährlich Opfer dar und gedenken seiner bei der eben beginnenden Zauberei.





Abb. 38.  
Bhil macht sein Gelübde.

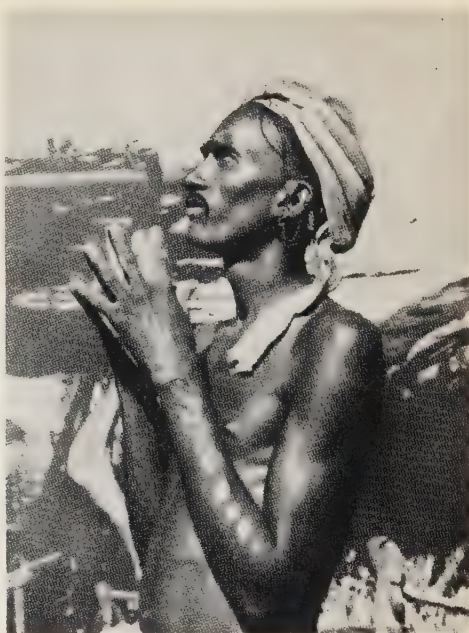


Abb. 39.  
Bhil verehrt Vater Sonne.

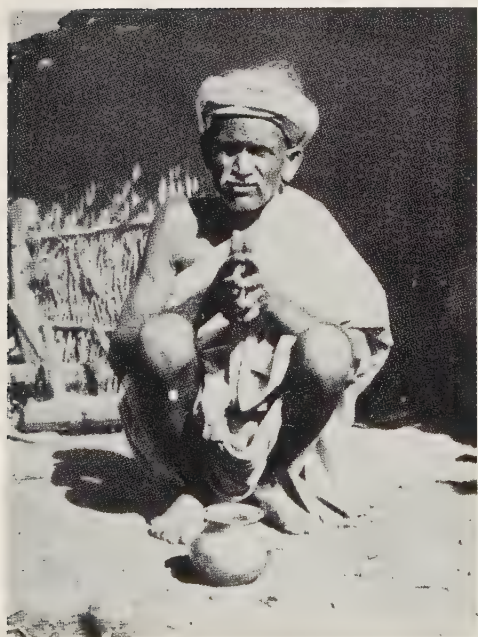


Abb. 40.  
Bhil beim Morgengebet.

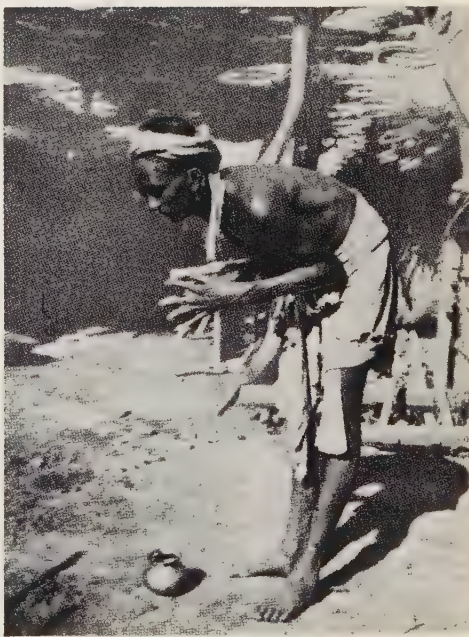


Abb. 41.  
Bhil verehrt Mutter Erde.







Abb. 42.

Jokal, ein [Bhil aus Kurdha mit Benjarniw  
einem kath. Knaben aus Kurdha.



Abb. 43.

Gata-Gedenkstein.



Abb. 44.

Bhil im Hochzeitsschmuck, mit Schwert und Krone.  
Von links nach rechts; Paul Mero aus Ihabua; der  
Bräutigam Benedict Mero, 24 Jahre, aus Dhebar-  
Ihabua; Scholastica Mera; die Braut.



Abb. 45.

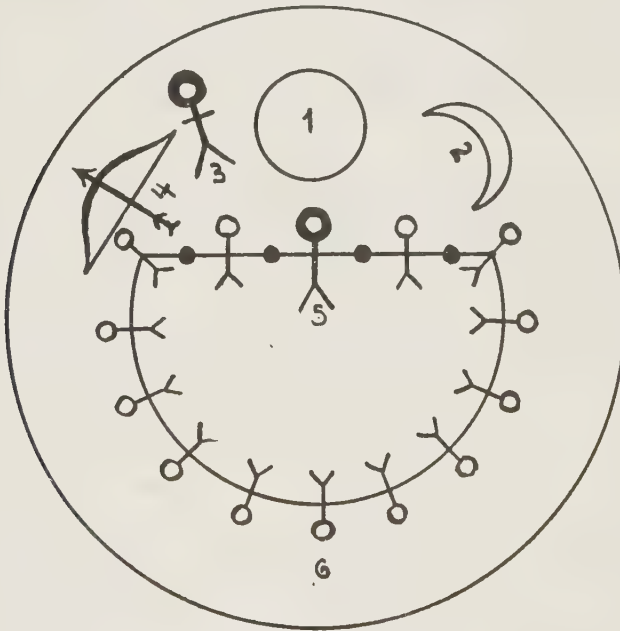
Maria Mathilda Bhabor, 18 Jahre, zu  
Mahuri (Rajputana), als Braut am  
Hochzeitstage.



d) *Honwara*, die Hauptgöttin, die Senderin aller Leiden und Krankheiten, welche auch alle Macht hat über

e) ihre dreizehn Schwestern, welche nach dem Aberglauben der Bhil mit *Honwara* in den Leib des Kranken gefahren sind und dort die vielen Schmerzen verursacht haben. Der schwarze, hohle Punkt bedeutet den Kopf, die Gabel ihre Füße; ihre Hände sind verbunden, damit alle vereinigt auf einmal den Kranken verlassen.

Endlich macht er mit seinem Daumen noch einige rote Punkte in die Zauberschale, *Thikrī* genannt, zur Verzierung. Nur bei schwerer Krankheit, wie Cholera oder Beulenpest, wird die ganze *Thikrī* vollgezeichnet, weil in diesem Fall eine ganze Masse von Leidbringerinnen ausgetrieben werden



Zeichnung 9. Die Figuren im *Thikron*.

sollen. In die Zauberschale hinein legt er noch geröstete *Chánna* und Teile der Kokosnuß.

Der Hausherr oder jener, welcher den Zauberer herbeiholte, schafft zwei junge Opferziegen herbei, welche der Zauberer dem *Káiro-Kasūmōr* und der *Honwara* opfern wird. Den dreizehn bösen Schwestern der *Honwara* wird er drei oder fünf oder sieben Ziegen opfern. Endlich eine Kokosnuß, von der eine Hälfte geopfert wird, während die andere Hälfte dem Zauberer gehört.

Vor sich stellt der Zauberer ein Licht; mit dem brennenden Licht wird er die wunden Stellen des Körpers absuchen, eine Flasche mit Schnaps, einen Fetzen von weißem und rotem Tuch. Das weiße Tuch soll dem Wagenlenker der *Honwara*, genannt *Manđto*, ein Bhil, Sohn eines *Baria*, als Turban dienen und das rote Tuch soll ein Rock = *ghāghri* werden für *Honwara*; sie zieht ihn an, wenn sie den Ort der Krankheit verläßt.



In seiner Hand hält der Zauberer einen Stab aus Bambu. Damit gibt er den Takt beim Singen an, indem er mit einem zweiten, mehrfach gespaltenen Bambustock, der wie ein grober Geigenbogen aussieht, über die Kerbstellen des ersteren hinwegstreicht. Das dabei entstehende Geräusch soll die bösen Geister verjagen.

Neben dem Kranken sitzend — die anwesenden Männer sitzen gleichfalls — beginnt er in langsamem Takte zu singen, mit niedergeschlagenen Augen, ganz wie ein heiliger *Saddhu*. Es klingt feierlich und erhaben wie ein feierlicher Hymnus: „Versammelte Götter, o Götter, Ehre sei euch...“ Demütig bittend wiederholen die Teilnehmer den gleichen Vers. Es sind zehn lange Gesänge, welche alle auswendig während dieser 24 Stunden gesungen werden und welche zum größten Teil ein Lobgesang auf die Götter sind. Einen kleinen Teil des ersten Gesanges lasse ich folgen. P. JUNGBLUT hat alle zehn Gesänge in Bhili gesammelt und wird sie nächstens veröffentlichen.

Nach einigen Minuten Gesang wird der Takt schneller, die Melodie wechselt.

In den Pausen rauchen und essen alle Männer. Sie trinken den bereitstehenden *Daru* aus der hohlen Hand und lassen dabei Tropfen durch die Finger träufeln, welche der angerufenen Göttin gehören. Den Platz selbst dürfen sie jedoch nicht verlassen. Dann geht das ununterbrochene Singen, *Hálang* genannt, weiter.

Leben kommt erst, wenn der Zauberer nach vielen Stunden feststellt, daß keine Besserung des Kranken eintritt. Er beginnt in heiligem Ärger nun laut nach eigener Komposition aus der Fülle des Herzens den säumigen Göttern und Geistern zu fluchen. Vorher hatte er es in Güte versucht.

Er beobachtet den Kranken genau, was er essen oder trinken will oder nach welchen Gegenständen er immer wieder verlangt. Er erkundigt sich auch darüber bei dessen Hausgenossen. Er geht dabei von der Meinung aus, daß der böse Geist selbst es ist, der in dem Kranken die Krankheit verursacht, jetzt in ihm wohnt und nach diesen Gegenständen, Speisen und Getränken verlangt. Seine Anweisung ist dann: gebt sofort dem Kranken zu trinken, wenn er danach bis jetzt verlangte, damit der böse Geist befriedigt, nun um so leichter ausgetrieben werden könne. Während der Kranke dann trinkt, spricht der Zauberer wiederholt: „Geh weg, geh weg.“ Folgt der böse Geist nicht, dann läßt er ein Feuer anstecken, roten, scharfen Pfeffer auf das Feuer legen und während der scharfe Geruch aufsteigt, ruft er befehlend: „Geh weg!“ Es folgt eine Serie Flüche. Wenn die Leute ihn zu Beginn fragen — sie haben doch allerlei Unkosten — „Wird der Kranke gesund?“ so antwortet er: *Lékh hoe terañ*, „Wenn Fatum ist, wird er gesund — wenn das Fatum es will“, und gleich fügt er hinzu: *Háte ná máte*. Das Fatum weicht nicht, ist unerschütterlich, gegen das Fatum kann man nichts machen.

Ein anderes Mal kniet er sich während der Zauberei hin vor den Kranken, welcher auf dem *Palang* liegt, und bewegt seinen Kopf mit aufgelöstem Haar im Zirkel, daß der Schopf nur so herumfliegt. Besorgt fragt dann einer: „*Bápsi*, Herr Vater, wer, was für ein Geist ist in dich gefahren?“

Gewöhnlich gibt er dann den Namen einer der Göttinnen an, meistens den grausamen Gott *Kaiṛo Kásumor*.

Im Verlauf der vierundzwanzig Stunden zündet er auch das Licht an, bringt seine Hände in die Nähe des Lichtes und massiert mit seinen erwärmten Händen die kranke Stelle längere Zeit.

Fühlt sich der Kranke, welcher volle vierundzwanzig Stunden auf Besserung gewartet, besser, so nimmt er die Opferschale und fährt mit ihr vom Kopfe bis zum Fuße des Kranken und gibt sie dann dem Diener, der sie außerhalb des Dorfes bringen muß. Die Schale war vorher noch angefüllt mit dem Blut der Opfertiere. Eigentlich, so sagen sie, müßte Menschenblut zur Versöhnung geopfert werden. Weil das aber keiner tun darf, nehmen sie das Blut der zwei Ziegen. Dann hilft er dem Kranken, sich aufzusetzen.

Nach der anstrengenden Arbeit kommt das große Essen. Der Kranke selbst ißt nicht vom Opferfleisch, sondern nur der Zauberer mit allen Männern, welche mit ihm die 24 Stunden ausgehalten haben. Vom Hausherrn erhält er seinen Lohn, nämlich  $1\frac{1}{4}$  Rs. und die zwei Ziegenköpfe, weil er vorher so viel mit dem Kopfe arbeiten mußte.

Unser Gewährsmann erklärte am Ende: „Das müssen recht dumme Zauberer sein, welche glauben, daß von den Zaubersliedern eine Heilwirkung auf den Kranken ausgeht. Das Volk glaubt so etwas. Jeder weiß vielmehr, daß die Anwendung der Massage eine Besserung herbeiführt.“ Um einen Bewußtlosen zum Bewußtsein zurückzurufen, lege der Zauberer zuweilen auch einen glühenden Dachziegel in ein nasses Tuch und versenge mit dem brennenden Tuch die kranke Hautstelle, was dann zum erwünschten Erfolge führe.

Obwohl so die Bhil-Zauberer selbst offen und unumwunden eingestehen, daß durch die Zauberei keine Heilerfolge erzielt werden, wird man es doch fast nie versäumen, den Zauberer zu rufen. Es scheint vielmehr eine Sache der Pietät zu sein, zugunsten des Kranken das Letzte zu versuchen. Es würde Verwandten wie Dorfgenossen sehr mißfallen, wenn der Zauberer nicht gerufen würde. Und vor der Macht der Nachrede kapituliert der Bhil sehr oft. Für gewöhnlich kommt der Zauberer erst, wenn die Krankheit bereits zu weit vorangeschritten ist.

#### Einige Verse aus dem ersten Zauberslied<sup>14</sup>.

*Zāmi*  
Erde

*Mātā*  
Mutter

*Dēwoñ dēwoñ no mēla, ze Tay* (Hindi) *dēhariyan*.

Versammlung der Götter (versammelte Götter) Glorie den Göttern!

*Māri Kuñwāri zāmī se, ze dehariyañ*

Meine Jungfrau ist die Erde

*Māri dhūl se, kāñkri se, ze dehariyañ*

Habe Staub und Steine inne

<sup>14</sup> P. JUNGBLUT wird den vollständigen Text aller zehn Lieder mit Kommentar und Übersetzung herausgeben.

*Mārā sãñd se, húrãz se, ze dehariyañ*

Mein sind Mond und Sonne

*Héllãñ zhār se, pakhdñ se, ze dehariyañ*

Jene Bäume, jene Vögel sind mein

*Mãri zãmi se, ãsmãñ se, ze dehariyañ*

Mein ist die Erde, mein der Himmel

*Mārã hákkar na tarã se, ze deharyañ*

Mein die Sterne von Zucker

*Hélli Sãngu ni Wãri se, ze deharyañ*

Das ist der Garten der Sangu (Bhil-Frau)

*Mãri wãri no kéwro se, ze déharyãñ* (Refrain)

Im Garten ist ein *Kewro* (wohlriechender Baum)

*Zãlmyo bhólo zi-Íswar se, ze déharyãñ*

Geboren ist der gute Herr Gott

*Íswar nãnero moñyãr se, ze déharyãñ*

Gott ein kleines Kind seiend ist sehr stark

*Péllã kôṭṭra na hápnã se, ze déharyãñ*

Das ist der Traum jener Festung

*Hápnã róhãñ ne mãrgeñ se, ze déharyãñ*

Im Traume ist er auf Karrenwegen und Pfad

*Hápnã bãdaliyãñ méloñ mãñ se, ze déharyãñ*

Im Traume weilt er in den Palästen der Wolken

*Húlo bhólo sãmbunãt se, ze déharyãñ*

Es schläft der gute Herr Gott aller

*Íswar hutélo úskyo se, ze déharyãñ*

Gott erwacht (springt auf) aus dem Schlafe

*Zãgi bãp ni bapaúli se, ze déharyãñ*

Erwacht ist „der Erbteil des Vaters“ (Sohn?) etc.

„Da ging er aus, um seine Bedürfnisse zu verrichten.

Da kommt er auf das *Talsi*-Beet,

Reibt und reinigt seine Zähne.

Opium aß er und einen kleinen Morgenimbiß.

Füllte seine Wasserpfeife —

Dann hat er sich bedacht.

Dann stieg er auf zu dem Wolkenpalast,

Bindet sich einen Turban um,

Auch ein Hemd und einen Mantel hat er sich angezogen

Und einen *Dhoti* mit silbernen Tressen.“

Ein heidnischer Bhil, Sátro Bhuriyo, in jungen Jahren als Räuber bekannt, war am 25. August 1936 erblindet. Alle Zauberer konnten ihm nicht helfen. Eines Tages ließ er sich von einem Knaben zur Kapelle führen und blieb dann allein vor dem Gitter des Kapellenfensters stehen. In der Haltung eines betenden Heiden sprach er laut folgende Worte:

*He parbú, he mãlik, he parméswar: mārã pãp mãf kar! Hoñ te haptãñg ándo thãyo! Ek dãn man dan pher dékhwa de. Ékas dãn, ke man*

*márwā de. Inni dārti thi man lizāze. He parbú, he parbú ne mālik, he bhagwān! Man ek dān pher māf kar. Man ek dān pher dekhwa de. Hoñ nāngo se ne be ānkhóeñ ándo. Itre hoñ máñgi sakóñ, man múdad de. Hoñ marí zāi, pañ tamāro nām daniya māñ sālē. Man thoṛo alo, te tázoñ. Man kay ni álo, te ápni marzi.*

„O Herr, o Meister, o Gott! Vergib mir dieses Mal meine Sünden!“ — Er denkt wie viele Bhils, daß die Leiden eine Folge der Sünde sind. — „Ganz blind bin ich! Laß mich noch einmal das Tageslicht sehen. Noch einmal — oder laß mich auch sterben. Nimm mich weg von dieser Erde.“ Dann steht er eine Zeitlang nachdenklich still. Dann greift er mit seinen Fingern ins Drahtnetz und ruft wieder: „O Herr, o Herr und Meister, o Gott! Gib mir noch einmal Vergebung! Laß mich noch einmal das Tageslicht sehen.“ P. JUNGBLUT, welcher bei offenen Türen in seinem Zimmer saß, hörte das alles und schrieb es in Bhili wörtlich mit. Der Mann war schon Sonntags öfter zur Kapelle gekommen; da er ein wenig Hindi konnte, verstand er auch etwas von der Predigt, welche damals in Hindi gehalten wurde. Im Fortgehen sagte er laut: „*Ram, Ram.*“ Einige katholische Knaben, die das hörten, riefen ihm nach: „Ruf nicht mehr *Ram, Ram*; der ist ein Teufel.“

Diese inquisitorischen Kleinen sind wohl falsch unterrichtet gewesen. Wie oben festgestellt wurde, kann mit *Ram* auch *Bhagwan* bezeichnet werden. So heißt es einmal: „Der Spender von Essen und Trinken ist *Ram*“, und ein andermal: „Er ist *Bhagwan*.“ Aber zugleich wird der mit *Ram* bezeichnete Gott von allen Geistern und Gottheiten deutlich und wesentlich unterschieden, eben als *Bhagwan*.

Am nächsten Morgen wiederholte der Blinde das gleiche Gebet vor dem Fenster der Kapelle. Schließlich redete er auch ganz bescheiden den Pater an: „Nackt bin ich und blind an beiden Augen. Darum darf ich flehen, helfen Sie mir! Sterben werde ich; aber Ihr Name wird der Welt bekanntgemacht werden. Geben Sie mir etwas; das ist sehr schön. Geben Sie mir nichts; gerade wie es Ihnen gefällt.“

Er hat den barmherzigen Gott, zu dem er gebetet, ohne ihn tiefer zu kennen, gefunden. Nach einigen Monaten erhielt er in der Taufe die gesuchte Vergebung der Sünden. Noch zweieinhalb Monate lang kam er treu zum Gottesdienst. Dann erkrankte er schwerer. Vierzehn Tage lag er. Er ließ den Pater rufen. Es war in der Regenzeit und der Boden der Hütte — sein Palang, auf dem er lag, ausgenommen — stand unter Wasser. Er verstand noch die letzten Gebete, die P. JUNGBLUT ihm vorsprach. Dann sagte er mit letzter Kraft: *Man wāṭ watārzo*, „Zeige mir den Weg!“ fiel in Bewußtlosigkeit und nach eineinhalb Stunden hatte er ausgelitten.



## Autour du problème de la mentalité primitive.

Par le Prof. Dr. K. L. BELLON.

C'est dans son ouvrage, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, publié en 1918, que M. LÉVY-BRUHL a posé pour la première fois d'une façon explicite le problème de la mentalité primitive. Cet ouvrage, vivement critiqué par les uns, fut tout aussi chaudement loué par les autres. On reprochait à l'auteur d'introduire une différence de nature entre l'intelligence des primitifs et celle de l'homme civilisé. On parla de prélogisme, et on fit remarquer que de la sorte l'homme moderne se barrait la route vers l'intelligence de la vie mentale, religieuse et sociale des primitifs. On opposait à l'auteur que la faculté d'observation est aussi développée chez les primitifs que chez l'homme civilisé, que le bon sens des primitifs se manifeste clairement dans leur vie matérielle, qu'ils possèdent souvent une connaissance développée du corps humain et des moyens de guérir certaines maladies, que bon nombre de pratiques magiques peuvent s'expliquer par une activité mentale ne différant guère de celle des civilisés, qu'il se trouve dans les tribus primitives des esprits critiques, capables de prendre une attitude sceptique à l'égard des pratiques magiques<sup>1</sup>, qu'il existe chez beaucoup de peuples primitifs la croyance à un Être Suprême qui ne peut s'expliquer que par l'application des premiers principes, en particulier ceux de causalité et de finalité<sup>2</sup> etc.

Les admirateurs s'attachaient surtout à louer, dans l'ouvrage de M. LÉVY-BRUHL la méthode appliquée, par laquelle on évitait de concevoir la vie mentale des primitifs en fonction de la psychologie de l'homme civilisé<sup>3</sup>. M. LÉVY-BRUHL ne répondit pas directement aux critiques, mais tout en précisant certaines expressions qui avaient donné lieu à une fausse interprétation de sa pensée, il poursuivit l'application de sa méthode dans des études ultérieures dont les résultats furent publiés dans une série d'ouvrages: *La mentalité primitive*, 1922; *L'âme primitive*, 1927; *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, 1931; *La mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, 1935.

Dans un article, publié en néerlandais<sup>4</sup>, nous nous sommes attaché à définir la signification et la portée de la mentalité primitive, en tenant compte des

<sup>1</sup> Cfr. J. J. FAHRENFORT, *Dynamisme en logies denken bij natuervolken*, Groningue 1932, et autres défenseurs du rationalisme animiste.

<sup>2</sup> Certains défenseurs du monothéisme primitif.

<sup>3</sup> La plupart des partisans des théories dynamistes et magistes.

<sup>4</sup> *Primitieve en moderne mentaliteit. Haar beteekenis voor den godsdienst*. *Studia Catholica*, XIV (1938), p. 377—398.

ouvrages cités et d'un livre du professeur G. VAN DER LEEUW, partisan convaincu des idées de son collègue français<sup>5</sup>. Depuis lors M. LÉVY BRUHL a publié un nouveau livre: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, 1938, ainsi qu'une lettre à M. JACQUES MARITAIN à propos d'un article de celui-ci: *Signe et Symbole*<sup>6</sup>, dans laquelle le savant sociologue se déclare d'accord avec le philosophe thomiste pour appeler la mentalité primitive un état de la mentalité humaine, fondamentalement différent de l'état de la mentalité moderne, mais de même nature que celle-ci: l'esprit des primitifs n'est pas bâti autrement que le nôtre.

Nous voudrions reprendre ici notre étude, en tenant compte de ces dernières publications. Il nous fut agréable de constater que les idées de M. LÉVY-BRUHL se rapprochent singulièrement de celles que nous avons développées dans notre article.

M. LÉVY-BRUHL a commencé ses recherches en se plaçant au point de vue et en appliquant la méthode de l'école sociologique. Cela ressort nettement de la manière de poser le problème dans *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*: «Les représentations appelées collectives, à ne les définir qu'en gros et sans approfondir, peuvent se reconnaître aux signes suivants: elles sont communes aux membres d'un groupe social donné; elles s'y transmettent de génération en génération; elles s'y imposent aux individus et elles éveillent chez eux, selon les cas, des sentiments de respect, de crainte, d'adoration, etc., pour leurs objets. Elles ne dépendent pas de l'individu pour exister. Non qu'elles impliquent un sujet collectif distinct des individus qui composent le groupe social mais parce qu'elles se présentent avec des caractères dont on ne peut rendre raison par la seule considération des individus comme tels...

De là sort aussitôt une conséquence fort importante sur laquelle les sociologues ont insisté avec raison, et qui avait échappé aux anthropologistes. Pour comprendre le mécanisme des institutions (surtout dans les sociétés inférieures), il faut d'abord se défaire du préjugé qui consiste à croire que les représentations collectives en général et celles des sociétés inférieures en particulier obéissent aux lois de la psychologie fondée sur l'analyse du sujet individuel. Les représentations collectives ont leurs lois propres qui ne peuvent se découvrir — surtout s'il s'agit des primitifs — par l'étude de l'individu «blanc, adulte et civilisé»<sup>7</sup>. Il veut donc s'appliquer à retrouver les lois et les principes directeurs auxquels obéissent les représentations collectives dans les sociétés les plus basses qui nous soient connues et il estime pouvoir montrer «que le mécanisme

<sup>5</sup> G. VAN DER LEEUW, *De primitieve mensch en de religie*, Groningue 1937.

<sup>6</sup> J. MARITAIN, *Signe et Symbole*, Revue Thomiste, XLIV (1938), p. 299—332. La lettre de M. LÉVY-BRUHL, *ibid.*, p. 482—483. M. LÉVY-BRUHL auquel nous avons envoyé notre article précité nous répondit par une lettre aimable dans laquelle il nous renvoya à son dernier livre et à sa lettre à M. MARITAIN. Nous avons à peine envoyé cette étude à la rédaction d'*Anthropos* que nous apprîmes la mort du regretté savant.

<sup>7</sup> O. c., p. 1—2.

mental des primitifs ne coïncide pas avec celui dont la description nous est familière chez l'homme de notre société»<sup>8</sup>.

Il nous faut tout d'abord dissiper un malentendu que les expressions employées par M. LÉVY-BRUHL devaient fatalement provoquer. Si le savant ethnologue a voulu simplement dire que pour comprendre les pratiques et les institutions des sociétés inférieures il faut se défaire autant que possible de nos préjugés modernes, on ne peut que l'approuver. Il est évident qu'on risque de ne plus rien comprendre, si l'on veut pénétrer dans la mentalité primitive en partant de la psychologie de l'individu «blanc, adulte, civilisé». M. LÉVY-BRUHL reproche avec raison à TYLOR et à ses partisans de vouloir expliquer le mentalité primitive avec l'esprit rationaliste de l'homme moderne. Mais l'insistance avec laquelle il s'est plu à appuyer sur la différence entre le mécanisme mental du primitif et celui de l'homme moderne, devait inévitablement conduire beaucoup de lecteurs à conclure que, selon lui, l'esprit du primitif est autrement bâti que le nôtre.

Pressé par les critiques il s'est expliqué de plus en plus clairement, et nous savons maintenant que M. LÉVY-BRUHL n'entend nullement nier une certaine identité de nature dans les fonctions psychiques et logiques de tous les hommes. La différence n'est qu'une différence d'état, non une différence de nature.

Ce point étant éclairci, attachons-nous à poser exactement le problème. Pour pénétrer dans la mentalité primitive M. LÉVY-BRUHL dirige ses recherches exclusivement du côté des «représentations collectives». Or c'est ici que se cache, à notre avis, un préjugé et une faute de méthode. Le préjugé est celui de l'école sociologique qui fait de l'homme primitif un élément de l'organisme social à peu près dépourvu de personnalité propre et qu'il faut donc comprendre à partir du groupe social auquel il appartient d'une façon si intime qu'il se sente plus comme membre de la communauté que comme sujet individuel, comme personne.

Il affirme explicitement, il est vrai, que les représentations collectives n'impliquent pas un sujet collectif distinct des individus; il ne nie ni la spontanéité de la conscience ni la liberté de l'individu dans ses réactions contre les représentations collectives, il reconnaît même expressément dans ses derniers ouvrages l'existence de tempéraments et de caractères individuels et même individualistes dans les sociétés primitives<sup>9</sup>.

Mais, et c'est le grand mais que nous formulons ici, la part de l'individu dans la genèse et dans l'évolution de ces représentations collectives ainsi que son attitude dans et devant le communauté sont presque entièrement négligées. Malgré sa volonté d'être objectif, de comprendre la mentalité primitive en elle-même et par elle-même M. LÉVY-BRUHL n'a su se défaire du préjugé de l'école sociologique, selon lequel, dans les sociétés inférieures, les individus disparaissent entièrement dans le groupe comme les arbres dans la forêt. Leur conscience est avant tout une conscience sociale, leur vouloir un vouloir social. Sans doute,

<sup>8</sup> Ibid., p. 3.

<sup>9</sup> Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive. Introduction.



ici et là se rencontrent des individus plus ou moins récalcitrants, mais cela n'a guère d'importance; aussi bien peut-on admettre que les lois qui régissent les représentations collectives, valent aussi pour la vie consciente des individus, puisqu'elles s'imposent à lui d'une façon irrésistible. En d'autres termes, nous retournons ici le reproche que le savant ethnologue fait aux psychologues individualistes. On ne découvrira jamais la mentalité individuelle, pas même celle des primitifs, par l'analyse exclusive des représentations collectives, pas plus qu'on ne peut déterminer les lois et les principes des représentations collectives par l'analyse psychologique individualiste. La concession faite par l'auteur, que l'individu primitif peut constituer, tout autant que la société primitive, un objet d'étude, met l'*a priori* sociologiste encore mieux en évidence. Elle sépare en effet l'étude de l'individu de celle de la société. Or, s'il s'agit de comprendre la vie psychologique, on ne peut séparer l'individu de la société et encore moins la société de l'individu.

Une mentalité ou, ce qui est plus exact, des habitudes mentales, sont toujours la propriété d'un sujet individuel. Nous ne pensons pas que M. LÉVY-BRUHL nous contredira puisque il nie explicitement l'existence d'un sujet collectif<sup>10</sup>. L'individu peut par la répétition d'actes déterminés acquérir des habitudes, des attitudes et des directions permanentes dans sa vie consciente, qui deviennent comme une seconde nature. L'influence d'un individu sur les autres membres du groupe peut faire naître chez eux des habitudes semblables qui s'imposent finalement au groupe tout entier et se transmettent ensuite de génération en génération.

Il s'en suit que nous ne pourrions comprendre entièrement la vie sociale des différents groupes humains qu'en étudiant tout aussi bien la psychologie individuelle que la psychologie sociale. Les recherches de M. LÉVY-BRUHL pour découvrir les lois auxquelles les représentations collectives obéissent sont sans aucun doute très utiles et instructives. Personne ne peut lui dénier le grand mérite de les avoir conduites avec un rare talent et une extraordinaire perspicacité. Mais son préjugé sociologiste continue à peser sur l'interprétation qu'il en donne et sur les conclusions qu'il en tire.

Une autre considération s'impose ici. La seule influence sociale qu'un membre d'une communauté primitive peut subir, est celle de l'unité sociale concrète à laquelle il appartient. A côté de son groupe existe un grand nombre d'autres groupes qui n'ont entre eux aucun contact actuel. Si des échanges plus ou moins vifs ont lieu entre certains groupes voisins, il est un fait qu'il existe actuellement en de nombreux endroits des groupes primitifs qui restent complètement étrangers les uns aux autres. C'est dans ces groupes absolument séparés que M. LÉVY-BRUHL va chercher des exemples de représentations collectives, ayant les mêmes qualités et obéissant aux mêmes lois, pour montrer l'existence d'une mentalité qu'il appelle primitive et qui serait commune à toutes ces sociétés inférieures. N'est-ce pas aller un peu vite en besogne? En effet, quelque soit l'attitude qu'on adopte en face des résultats de l'école historico-culturelle sur le terrain de l'origine de la vie religieuse, on ne peut nier que cette école

---

<sup>10</sup> Cfr. le texte cité là-dessus, p. 119.



a démontré l'existence d'unités culturelles plus grandes que celles des tribus ou des groupes de tribus plus ou moins apparentées, dans lesquelles existent de «représentations collectives» communes à tous les groupes qui y appartiennent. Si la comparaison de ces unités culturelles ou types de civilisation aboutissait finalement à faire constater qu'à côté des «représentations collectives» propres à ces unités culturelles, existent également des «représentations collectives» révélatrices d'habitudes mentales communes à toutes ces unités culturelles, et qui diffèrent des habitudes mentales des sociétés civilisées, on aurait alors le droit de parler d'une mentalité primitive.

Nous ne voulons cependant pas insister sur cette omission. Laissons à des chercheurs futurs la tâche de combiner la méthode psychologique et sociologique avec la méthode historico-culturelle pour déterminer les caractères propres à la mentalité de chacune des civilisations primitives ou primaires. Nos considérations ont mis d'autres faits en évidence qui nous importent plus pour le moment. Ces habitudes mentales communes à toutes les sociétés inférieures, en un mot cette mentalité primitive où a-t-elle sa source? L'élément collectif n'en peut donner l'explication. Celui-ci pourrait à la rigueur être invoqué pour expliquer la mentalité propre d'une tribu ou d'un type de civilisation, dont on a montré l'unité sociale originelle. Il pourrait même être invoqué pour les représentations collectives, qui seraient communes à toutes les sociétés inférieures dont on démontrerait l'origine commune à partir d'une société-souche. Si par exemple on concédait au Père W. SCHMIDT que l'idée de Dieu s'est conservée dans les différentes civilisations primitives et primaires à partir d'une civilisation-souche, point de départ de toutes les autres, on pourrait essayer de l'expliquer comme une représentation collective de la première société humaine. Ce n'est certainement pas à cette explication que M. LÉVY-BRUHL voudra recourir! Mais alors n'est-on pas réduit à chercher l'explication de la mentalité primitive dans des qualités psychiques propres aux hommes primitifs et n'est-on pas facilement amené à conclure que c'est la nature elle-même qui a doté les hommes primitifs de ce mécanisme mental à structure si différente du nôtre?

Faut-il s'étonner dès lors que les adversaires de M. LÉVY-BRUHL lui ont demandé si l'homme primitif pouvait-être appelé homme dans le même sens que l'homme civilisé? C'est M. R. ALLIER qui a insisté sur cette conséquence inéluctable. M. VAN DER LEEUW l'en a blâmé et il a énergiquement rejeté cette manière de poser le problème <sup>11</sup>.

Nous savons maintenant que M. LÉVY-BRUHL n'a jamais voulu affirmer une différence de nature entre la vie mentale du primitif et celle du civilisé. Mais si cette mentalité primitive dans ce qui la distingue de la nôtre ne peut s'expliquer ni par l'élément collectif comme tel ni par une nature différente de la nôtre, comment alors l'expliquer?

Faudrait-il peut-être, y renoncer et ne plus parler que d'une mentalité humaine, différenciée sans doute d'après les civilisations mais ne permettant pas cette grande coupure que, malgré tout, M. LÉVY-BRUHL veut maintenir? Je soupçonne que c'est la l'idée non seulement des R ALLIER, des O. LEROY,

<sup>11</sup> O. C., p. 158.

des FAHRENFORT mais aussi de M. H. BERGSON quand il écrit: «La vérité est que si la civilisation a complètement modifié l'homme, c'est en accumulant dans le milieu social, comme dans un réservoir, des habitudes et des connaissances que la société verse dans l'individu à chaque génération nouvelle. Grattons la surface, effaçons ce qui nous vient d'une éducation de tous les instants, nous retrouvons au fond de nous ou peu s'en faut l'humanité primitive. De cette humanité les primitifs que nous observons aujourd'hui nous offrent-ils l'image? Ce n'est pas probable puisque la nature est recouverte chez-eux aussi d'une couche d'habitudes que le milieu social a conservées pour les déposer en chaque individu» <sup>12</sup>.

Si l'on tient compte de ce que nous avons dit plus haut à propos de l'existence de sociétés inférieures indépendantes entre elles, donc de milieux sociaux différents pour les hommes primitifs, il n'y a plus lieu de parler d'une mentalité primitive commune. Il en découle aussi qu'on ne peut plus l'opposer à la mentalité moderne. Cependant nous ne pensons pas qu'il faille aller aussi loin. Nous sommes même convaincu que M. LEVY-BRUHL a réussi à montrer l'existence d'une mentalité primitive qui se distingue par certains caractères propres de la mentalité moderne.

A quelles causes attribuer alors l'unité de la mentalité primitive et sa différence d'avec la mentalité moderne?

Pour répondre à cette double question il nous faut regarder de plus près ce qui caractérise la mentalité primitive et la différence de la mentalité moderne. Laissons M. LEVY-BRUHL lui-même la décrire: «Au milieu de cet enchevêtrement de participations et d'exclusions mystiques, les représentations que l'individu a de lui-même soit vivant, soit mort, et du groupe auquel il «appartient» ne ressemblent que de loin à des idées et des conceptions. Elles sont senties et vécues plutôt que pensées. Ni leur contenu ni leurs liaisons ne sont soumis rigoureusement à la loi de contradiction. Par suite, ni le moi individuel, ni le groupe social ni le monde ambiant visible et invisible, ne sont encore «définis» dans ces représentations collectives comme ils paraissent l'être, dès que notre pensée conceptuelle essaie de les saisir. En dépit des précautions les plus attentives, celle-ci ne peut pas se les assimiler à ses «objets» ordinaires. Elle les dépouille ainsi de ce qu'ils ont d'élémentairement concret, émotionnel et vital. C'est là ce qui rend si difficile, et presque toujours incertaine l'intelligence des institutions où s'est exprimée la mentalité, plus mystique que logique, des sociétés primitives <sup>13</sup>.» Cela revient à dire que le primitif en règle générale ne se soumet pas à la discipline intellectuelle du savant moderne, qu'il ne sait pas formuler exactement ses idées abstraites ni les distinguer clairement des images sensibles et des sentiments concomitants de sorte qu'il pense apercevoir des liaisons causales et logiques qui n'existent pas dans la réalité ou du moins ne sont pas constatables avec une méthode purement positive ni démontrables par une déduction logique.

---

<sup>12</sup> Les deux sources de la morale et de la religion, Paris 1932; p. 133.

<sup>13</sup> La mentalité primitive, p. 522.

Le civilisé d'autre part dispose d'un ensemble de concepts, d'institutions et de pratiques d'une langue, où l'élément rationnel et logique joue un rôle dominant. A cause de cela il lui est beaucoup plus facile, même sans une formation scientifique supérieure, de former des concepts plus purs, de former et de formuler des jugements et des raisonnements bâtis sur les principes de la logique. Ce qui ne veut évidemment pas dire qu'il ne se trompe jamais ni que l'imagination ou le sentiment ne joue aucun rôle dans l'exercice concret de sa pensée.

M. MARITAIN, s'occupant du même problème, insiste encore une fois sur cette vérité, qu'il appelle d'importance philosophique majeure, qu'il n'y a pas de différence de nature entre l'intelligence du primitif et la nôtre. «Mais, continue-t-il, si l'intelligence est là, ... elle s'applique à l'ouvrage d'une tout autre façon et selon un style entièrement différent, parce qu'elle n'est pas là chez elle mais chez l'imagination, dans le monde fluide, immense et fécond de l'imagination, dont elle subit la loi, et où se préparent les matériaux vivants et les grands thèmes nourriciers sur lesquels travaillera la vie rationnelle proprement dite, mais qui ne se trouve pas encore à l'état rationnel. Il n'y a pas de différence de nature entre l'intelligence du primitif et la nôtre, mais il y a entre elles une fondamentale différence d'état. Et du fait que dans cet état nocturne l'intelligence — avec ses lois logiques, en elles-mêmes identiques aux nôtres — est liée chez le primitif, le fonctionnement concret de la pensée de celui-ci, c'est-à-dire de son imagination intelligenciée, est typiquement différent du fonctionnement concret de la pensée du civilisé. Ici, et à réduire sa thèse à l'affirmation d'une telle différence d'état, c'est M. LÉVY-BRUHL qui a raison»<sup>14</sup>. Ces phrases traduisent dans un langage philosophique plus précis, ou pour mieux dire, dans la terminologie thomiste, ce que M. LÉVY-BRUHL a voulu dire en se servant d'une terminologie moins heureuse, qui donne lieu aux malentendus que l'on sait. Ces malentendus sont désormais dissipés par la lettre même du savant ethnologue à M. MARITAIN. Le différend entre les auteurs qui traitent la question, si différend il y a, ne saurait désormais plus être un différend principiel, mais il porte sur une question de fait. Les conditions dans lesquelles l'intelligence des primitifs doit s'exercer sont-elles si éloignées des conditions dans lesquelles notre intelligence doit s'exercer, comme le prétend M. LÉVY-BRUHL et le lui concède M. MARITAIN? Mais laissons là cette question pour reprendre d'abord l'examen de la question qui a été posée plus haut et précisée par les considérations que nous lui avons fait suivre.

Il semble que la réponse ne peut-être que celle-ci: l'unité de la mentalité primitive est due à la similitude des conditions d'exercice de la vie mentale des primitifs. Cette unité n'est pas telle qu'entre les différents groupes il n'y ait pas des différences notables possibles puisque les conditions dans lesquelles les primitifs sont placés diffèrent entre elles. Mais elle garde des qualités caractéristiques suffisamment communes pour qu'on puisse l'opposer dans son ensemble à la mentalité moderne dont les conditions d'exercice ont été changées lentement par le travail méthodique des grands esprits qui à partir des Grecs jusqu'aux

<sup>14</sup> *Signe et Symbole*, Revue Thomiste, XLIV (1938), p. 299—332.



temps modernes ont consacré leurs efforts à bâtir la science et la philosophie au moyen de méthodes toujours plus logiques et objectives et ont versé ainsi dans le milieu social des peuples civilisés un ensemble de concepts et d'habitudes, où l'élément logique domine.

Nous avons été heureux de voir ces vues confirmées par M. LEVY-BRUHL lui-même, dans son dernier ouvrage: «Notre notion courante d'expérience porte la marque de certaines habitudes mentales propres aux civilisations de l'Occident. Depuis l'antiquité classique, elle a été élaborée, au cours des siècles, par des générations de philosophes, de psychologues, de logiciens et de savants. Elle est devenue, surtout entre leurs mains, une fonction de l'intelligence. Sans doute, ils n'y ont pas méconnu la présence d'importants éléments affectifs. Mais ce n'est pas sur eux que leur attention s'est portée de préférence. Le rôle essentiel de l'expérience, telle que cette tradition la décrit et l'analyse depuis PLATON et ses prédécesseurs jusqu'à KANT et ses successeurs, est d'informer le sujet sentant et pensant sur les propriétés des êtres et des objets avec qui elle le met en relation, de lui faire percevoir des mouvements, des chocs, des sons, des couleurs, des formes, des odeurs etc., et de permettre à l'esprit humain qui réfléchit sur ces données et sur leurs conditions de se construire une représentation du monde. La notion générale de l'expérience qui s'est ainsi développée est surtout «cognitive»<sup>15</sup>. Il faut y ajouter l'influence du Christianisme sur la civilisation occidentale. Même ceux qui aujourd'hui lui sont hostiles ou indifférents ne peuvent se soustraire à son influence. La doctrine chrétienne de la Paternité divine, du règne de Dieu, de la Rédemption, de la communauté des saints, en un mot toute la conception chrétienne du monde et de la vie a pénétré la civilisation occidentale d'un esprit nouveau qui non seulement l'a délivrée de la terreur devant toutes sortes de puissances hostiles, personnelles ou impersonnelles, mais a déterminé aussi une attitude de confiance devant les problèmes du monde et de la vie.

Il n'est pas nécessaire de développer cela plus longuement. Il nous faut seulement montrer que l'homme moderne trouve dans son milieu social un ensemble de connaissances, d'idées, de sentiments, d'habitudes et d'institutions qui diffèrent de ceux qui n'ont pas été élaborés sous l'influence de la pensée scientifique et philosophique occidentale et du christianisme. On peut affirmer à priori, d'une façon générale, que ces différences devaient naître. C'est sans doute le grand mérite de M. LEVY-BRUHL d'avoir mis en évidence ces différences entre la vie mentale concrète du primitif et celle de l'homme moderne. Ce fut une faute de sa part, surtout dans ses premiers écrits, de trop laisser dans l'ombre le fond naturel commun à la vie mentale de tous les hommes en tant que hommes.

La différence entre la mentalité moderne et les mentalités non-modernes vient donc d'une façon générale de ce que celles-ci n'ont pas été travaillées par la pensée méthodique scientifique, technique et philosophique et qu'elles ont été également privées d'influences chrétiennes profondes.

---

<sup>15</sup> L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, p. 9.



Cela ne veut pas dire qu'à côté de la civilisation occidentale il n'y ait pas ou qu'il ne puisse pas exister d'autres civilisations où l'esprit fut soumis à une forte discipline. L'Inde en est un exemple éclatant. Mais ici encore la méthode de la pensée est tout différente.

On a pu croire à un certain moment que l'Occident aurait rencontré la pensée hindoue, mais l'influence du réalisme et du christianisme fut assez forte pour arrêter l'idéalisme dans sa marche vers la pensée hindoue. On peut caractériser celle-ci comme une ascèse mentale qui ne s'attache pas comme la pensée logique de l'Occident à la connaissance objective des choses dans leurs formes phénoménales ou dans leurs essences plus profondes, mais qui tend à se vider de tout contenu réel par l'abandon de la valeur objective de la connaissance et à se dissoudre ainsi dans un absolu de pensée pure sans contenu objectif.

Une activité mentale développée dans cette direction a déposé dans le monde hindou un ensemble de concepts, d'habitudes et de pratiques qui le distingue tout aussi bien du monde primitif que du monde moderne.

Ainsi donc, partout où s'est constitué dans des groupes déterminés, un ensemble de mythes, de concepts, de représentations, d'habitudes et de pratiques, la vie mentale se plie à une certaine discipline et elle reçoit de la communauté, où cet ensemble est consacré par la tradition, une direction déterminée. C'est ainsi que naissent des mentalités différentes, ou, comme dit M. VAN DER LEEUW, des structures mentales qui se distinguent entre elles d'une façon plus ou moins prononcée. C'est dans ce cadre que pourraient trouver leur place les études de M. E. CASSIRER, M. E. SPRANGER, M. H. LEISEGANG et autres <sup>16</sup>.

Mais revenons à la mentalité primitive. Nous admettons donc avec M. LÉVY-BRUHL la possibilité de déterminer un ensemble de qualités caractéristiques pour la mentalité primitive qui la différencie de la mentalité moderne.

Nous avons déjà indiqué une cause de cette différenciation, notamment le travail méthodique des savants et des philosophes ainsi que l'influence du christianisme. Mais avons-nous donné par là une explication adéquate? Répondre par l'affirmative reviendrait à dire que les caractères communs qui permettent de définir la mentalité primitive seraient au fond des caractères communs à toute mentalité humaine qui n'a pas été soumise à l'action des causes d'un genre semblable à celles qui ont produit la mentalité moderne. Cela reviendrait encore à dire qu'il faut appeler cette mentalité «primitive» dans le sens propre du mot, ou naturelle, par opposition à une mentalité cultivée. Nous pensons cependant que c'est aller trop vite en besogne. Sans doute, l'absence de discipline mentale explique un grand nombre des qualités caractéristiques de la

<sup>16</sup> E. CASSIRER, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig 1922. — E. SPRANGER, *Lebensformen*, Halle 1921<sup>2</sup>. — H. LEISEGANG, *Denkformen*, Leipzig 1928. — E. WECHSLER, *Die Generation als Jugendreihe und ihr Kampf um Denkform*, Leipzig 1930. — J. VAN GINNEKEN, *De oorzaken der taalveranderingen*, *Mededeelingen der koninklijke Academie van wetenschappen*, Amsterdam 1930. Nous citons ces études à titre d'exemple. Elles sont d'ailleurs, exceptée la dernière, des études philosophiques. Nous nous abstenons aussi de tout jugement critique sur leur valeur philosophique.

mentalité primitive mais il faut tenir compte aussi de l'action convergente des conditions et des circonstances souvent semblables dans lesquelles les tribus primitives doivent vivre, de sorte que cette mentalité primitive ne porte que très improprement ce nom; elle n'est plus l'état de nature.

Ici encore nous rencontrons la pensée de M. LÉVY-BRUHL, qui, pour dissiper certains malentendus, s'explique encore une fois sur ce qu'il entend par «primitifs», dans l'Avant-Propos de son dernier livre: «Primitifs au sens littéral, impliquerait que les hommes ainsi désignés sont beaucoup plus près que nous de la condition originelle, et qu'ils représentent, dans le monde actuel, ce que furent nos ancêtres plus éloignés. C'est là une vue de l'esprit, liée à l'hypothèse évolutionniste, mais que l'on serait bien embarrassé de confirmer par des faits. Si je persiste à employer «primitifs», pour me conformer à l'usage courant, c'est en spécifiant que je me sers là d'un terme conventionnel. Il désigne commodément, en gros, ce que l'on appelait jadis les «sauvages», qui ne sont ni plus ni moins primitifs que nous, et dont les mœurs et les institutions différentes des nôtres, sont considérées comme inférieures ou attardées <sup>17</sup>.

Résumons en quelques points le résultat de notre examen:

1<sup>o</sup> la différence entre la mentalité primitive et la mentalité moderne n'est pas une différence de nature mais seulement une différence d'état, de conditions d'exercice.

2<sup>o</sup> la mentalité primitive, pas plus que la mentalité moderne, n'est un état de nature; en d'autres mots, elle ne correspond pas à l'état originel de la vie mentale de l'humanité.

3<sup>o</sup> Comme la mentalité moderne, elle s'est formée lentement sous l'action de différents facteurs.

4<sup>o</sup> Cependant la formation de la mentalité primitive ne s'est pas faite de la même manière que celle de la mentalité moderne. C'est pourquoi la comparaison et l'opposition de celle-ci à celle-là n'est pas adéquate. Par mentalité moderne on entend un état de la vie mentale, résultant de l'action de facteurs positifs identiques, très actifs, à caractère avant tout rationnel. Par mentalité primitive on entend une vie mentale plus paresseuse, plus dominée par l'imagination et par conséquent moins rationnelle, due d'une part à l'absence des facteurs qui ont déterminé la mentalité moderne et d'autre part à l'action, non de facteurs identiques, mais de facteurs distincts d'après les différents groupes sociaux, mais semblables ou à effets plus ou moins convergents.

Il est incontestable que si l'on reconnaît ces points comme acquis le problème perd beaucoup de son acuité. Il reste seulement à donner une réponse à la question déjà posée plus haut, si la mentalité primitive, ou les conditions dans lesquelles l'intelligence des primitifs doit s'exercer, diffère de la mentalité moderne au degré que M. LÉVY-BRUHL prétend et que M. MARITAIN paraît lui concéder. M. MARITAIN insiste surtout sur le rôle dominant de l'imagination. Chez le primitif l'intelligence est toute liée et subordonnée à l'imagination et

---

<sup>17</sup> L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, p. 2. C'est nous qui soulignons.

à son univers sauvage. Un tel régime mental est un régime de liaison expérimentale et vécue avec la nature dont nous pouvons difficilement nous représenter l'intensité et l'amplitude <sup>18</sup>.

M. LÉVY-BRUHL tout en reconnaissant le rôle de l'imagination insiste avant tout sur le caractère affectif plus que cognitif de la mentalité primitive. Sans aucun doute les deux éléments ont contribué à réduire le rôle de l'intelligence dans la vie mentale des primitifs, à la lier en quelque sorte. Mais ne met-on pas trop en vedette les représentations et les pratiques où l'intelligence est réduite à ce rôle subordonné? On pourrait citer nombre d'exemples — et on l'a fait — où l'intelligence s'est délivrée de sa liaison immédiate avec l'imagination et où l'élément cognitif prend le pas sur l'élément affectif. D'un autre côté, on pourrait montrer dans les milieux civilisés des ensembles de représentations et de pratiques où l'imagination et les sentiments ont le rôle dominant. Pour arriver donc à une idée exacte de la mentalité primitive et de la mentalité moderne, de leur différence et de leur ressemblance, il faut tenir compte des deux groupes de faits. C'est alors seulement qu'on pourra éviter les malentendus qui ont opposé entre eux des auteurs qui cependant ne poursuivaient qu'une solution objective du problème. Les uns se sont appliqués à relever dans les sociétés inférieures les faits où dominait l'élément imaginaire et affectif, et ils ont opposé la mentalité, dont ces faits étaient le signe, à une mentalité moderne qu'ils voyaient avant tout dans son aspect logique. D'autres, pour diminuer cette opposition, ont signalé avant tout chez les primitifs les faits où l'élément logique s'affirmait, ou bien ils ont noté des ensembles de faits modernes révélant l'existence d'une mentalité primitive chez les civilisés. Toutes ces études sont assurément utiles; elles nous révèlent toutes un coin ou un aspect de la vie mentale et attirent l'attention sur sa complexité et sur sa richesse, inépuisable. Mais elles nous font comprendre de mieux en mieux qu'entre la mentalité primitive et la nôtre, ou entre toutes les mentalités spéciales qu'on pourrait découvrir, il n'y a qu'une différence de fonctionnement, de conditions concrètes d'exercice, dont il est assez difficile, dans l'ordre concret, de déterminer le degré exact parce qu'il est presque impossible de doser exactement l'intensité de l'influence des différents éléments qui composent une mentalité déterminée.

Nous pouvons donc conclure comme suit: la vie imaginative et affective continue à exercer une énorme influence sur l'exercice concret des fonctions mentales des hommes civilisés et s'il faut admettre avec les uns que chez les hommes primitifs l'intelligence ne sombre pas entièrement dans la vie imaginative et affective, il faut concéder aux autres, que chez les primitifs, bien plus que chez les civilisés, la force logique de l'intelligence est entravée et liée par l'énergie vitale de l'imagination. Dès lors il n'est pas étonnant qu'il soit possible d'apporter des exemples en faveur de l'une ou de l'autre solution du problème. La vérité se tient à égale distance des extrêmes. Il y a oscillation, va et vient entre les deux pôles, entre la domination totale de l'imagination et de la vie instinctive d'un côté et la pure intelligence, le pur Logos de l'autre. Mais jamais l'homme en restant homme dans le vrai sens du mot, n'atteindra

---

<sup>18</sup> L. c.

l'un ou l'autre des deux pôles. L'intelligence humaine ne sombre jamais entièrement, pas même chez les aliénés, dans la vie imaginative et affective, mais elle n'atteint jamais non plus la pure intellectualité. Entre les deux, l'ethnologie et l'histoire pour les sociétés, la psychologie pour les individus nous montrent un nombre indéfini d'états mentaux, qu'on peut abstraire de la réalité concrète et opposer ensuite entre eux comme on l'a fait pour la mentalité primitive et la mentalité moderne. Le procédé est méthodiquement justifiable et instructif, à condition de ne point oublier qu'il s'agit d'abstractions, qui n'existent pas comme telles dans la réalité.





# Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda<sup>1</sup>.

VON DR. PETER SCHUMACHER, M. A.

Meinem verehrten Lehrer Prof. Dr. W. SCHMIDT zum LXX. Geburtstag.

## Inhalt.

- |   |  |
|---|--|
| <p>Lauttafel.</p> <p>A. Allgemeine Übersicht.</p> <p>B. Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda:<br/>Die Hauptgewährsmänner.</p> <p>1. Präliminarien:</p> <p>1. Ursprung der Wahrsagerei nach der Tradition.</p> <p>2. Manismus.</p> <p>3. Heroenkult.</p> <p>4. Zauberei.</p> | <p>II. Begriffsbestimmungen.</p> <p>III. Die Technik der Wahrsagerei.</p> <p>1. Hauptorakel.</p> <p>a) Kopfwahrsagerei.</p> <p>b) Haruspizien.</p> <p>2. Kleinwahrsagerei.</p> <p>Anhang: Heldenlob.</p> <p>C. Schlußfolgerung.</p> <p>Nachlese.</p> |
|---|--|

## Lauttafel<sup>2</sup>.

Synopsis generalis usui communi adaptata.

		Consonantes						Sonantes		
		Explosivae		Affricatae		Fricativae		<i>r</i>	<i>(l)</i>	Nasales
		<i>mutae</i>	<i>sonor.</i>	<i>mutae</i>	<i>sonor.</i>	<i>mutae</i>	<i>sonor.</i>	—	—	—
Laryngales							<i>h</i>			
Gutturales		<i>k</i>	<i>g</i>				<i>y</i>			
Palata- les	cerebrales			<i>ch</i>	<i>(dj)</i>	<i>sh</i>	<i>j</i>			
	alveolares			<i>ky</i>	<i>(dgy)</i>	<i>shy</i>	<i>jy</i>			
Dentales		<i>t</i>	<i>d</i>	<i>ts</i>	<i>(dz)</i>	<i>s</i>	<i>z</i>	<i>r</i>	<i>(l)</i>	<i>n</i>
Labiodentales				<i>pf</i>	<i>(bv)</i>	<i>f</i>	<i>v</i>			
Labiales		<i>p</i>	<i>b</i>				<i>w</i>			<i>m</i>
Palata- lizatae	simpl.	<i>ny ny (ry) (ly) (ty) sy py by my</i>								
	compos.	<i>rdjy tky djy sky</i>								
Gutturalizatae		<i>tchw shw jw shyw tw dw tsw sw</i>								
		<i>zw rw pw bw fw vw mw byw myw</i>								

<sup>1</sup> Vorliegende Arbeit ist ein Auszug aus meiner Dissertation mit dem Titel: „Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda und ihre Beziehungen zu derjenigen der Galla-Völker.“ Sie umfaßt etwa ein Drittel der gesamten Abhandlung. Das Literaturverzeichnis zählt an die 150 Werke; da diese sowieso der Öffentlichkeit zugänglich sind, entschied ich mich für diesen Artikel zur Übernahme meines eigenen noch unveröffentlichten Forschungsmaterials und hoffe damit den Wünschen der Leser entgegenzukommen.

<sup>2</sup> SCHUMACHER, „Anthropos“ XVI/XVII (1921/22): La Phonétique du Kinyarwanda.

### A. Allgemeine Übersicht.

In der Encyclopaedia von JAMES HASTINGS<sup>3</sup> finden wir eine gute Zusammenstellung der divinatorischen Theorien wie auch reiche Literaturangaben bezüglich der Verbreitung der Wahrsagerei.

Unter Divination versteht man das Bestreben, durch außermenschliche Instanzen zukünftige oder überhaupt verborgene Dinge zu ermitteln.

Die Wahrsagerei beschränkt sich somit nicht auf Zukünftiges; auch Vergangenes und Gegenwärtiges, das sich der Kenntnis des Subjektes entzieht, kann in Frage kommen: Was hat sich in meinem Hause bei meiner Abwesenheit zugetragen? Wie steht es augenblicklich um meine Familie in der Ferne? — Von den Tiefen der Prähistorie herauf zieht sich das Wahrsagertum durch alle Völker und alle Schichten der Menschheit bis hinauf in die Hochkulturen, trotz seiner Bekämpfung von seiten der höheren Religionen; man kann nicht einmal von der christlichen Religion behaupten, daß sie in dieser Hinsicht einen durchschlagenden Erfolg zu verzeichnen habe.

Eine derart zähe Widerstandskraft mag sich zunächst erklären aus dem innersten Drang der Menschenseele nach einer auch für die Zukunft gesicherten Glückseligkeit und dem daraus entspringenden Wunsch, mit allen nur möglichen Mitteln den undurchdringlichen Schleier zu lüften; eine weitere Anwendung auf gewöhnliche Lebensverhältnisse lag nahe. Der Verfasser der gründlichen Einleitung, H. J. ROSE, sieht eine weitere Ursache in der Unfähigkeit der Massen, ein negatives Argument zu würdigen: Weil die Voraussetzungen das eine oder andere Mal wirklich eintrafen, ging man über alle Mißerfolge hinweg. In diesem Sinne äußerten sich meine Ruanda-Leute: die verschiedenen Formen der Wahrsagerei seien aus einem *kugerageza* hervorgegangen, Versuche anstellen. Bei Versuchen hat man gegen Mißerfolge nichts einzuwenden, die durch einen einzigen Schlager vollkommen behoben werden. So wurde auch Mazina<sup>4</sup> durch keinen Fehlschlag in seinem eigenen aufrichtigen Wahrsagerglauben an die Objektivität seiner Kunst erschüttert, eben weil das Vorausgeschaut „bisweilen eintraf, Mißerfolge aber feindseligen Einflüssen zugeschrieben wurden“. Sicher gab es Betrüger, wie schon die Alten auf das „Augurenlächeln“ hinwiesen, aber in den meisten Fällen werden sie selbst betrogen worden sein. Den Hamiten fehlt es nicht an scharfem und durchdringendem Verstand. Des öfteren stellte ich die Frage, wie sie trotz ihrer Einsicht den Schluß nicht gezogen hätten; sie antworteten: „Man hält es, wie die Väter es gehalten haben.“ Vielfach wurden Betrüger entlarvt, und sie erzählten mir offen solche Fälle — aber das waren eben Betrüger für sie, wie es solche in den besten Unternehmungen gibt.

Der Mensch ist nun aber so veranlagt, daß er einen verstandesmäßigen Einblick in die Vorgänge haben will; die Scheingründe mit ihren Trugschlüssen fehlten denn auch nicht.

Stets galt das philosophische Prinzip: *experientia constat*. Gewisse Er-

<sup>3</sup> JAMES HASTINGS, Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. IV. Edinburgh 1911. 775—780, Art. Divination (Introductory and Primitive).

<sup>4</sup> Siehe unten seine Weissagungs-Paradigmen (S. 184—186).

lebnisse brachte man in Beziehung mit Beobachtungen, die man gemacht hatte. So z. B. aus magischen Anschauungen: nach Genuß von Rindfleisch wird eine ganze Familie krank. Stets hatte man ohne böse Folgen Rindfleisch gegessen; schließlich findet man heraus, daß es nie Fleisch von einem sofarbenen Rind war. Das Oberhaupt der Familie erklärt: Für andere ist dieses Fleisch unschädlich, wir aber werden uns desselben für alle Zukunft zu enthalten haben; für unsere Nachkommen wird ein sofarbenes Rind — z. B. die braun-gefärbten, wie es bei den Basínga der Fall ist — auf alle Zeit tabu sein.

ROSE findet einen weiteren Grund richtig im „sympathetic magic“, dem Analogiezauber. Bloßen Ähnlichkeiten legt man Kausalwirkungen bei. Das Pfeifen mit dem Munde oder auf einem Instrument muß Wind und Regen heraufziehen lassen, sowie man Menschen in der Ferne anpfeift; das Pfeifen selbst ist ja schon angefeuchteter Wind, nur muß es unter jenen Bedingungen vor sich gehen, die eben dem Magier geläufig sind; auch mögen ihm entsprechende Kräfte innewohnen. Auf Grund irgendeiner zufälligen Beobachtung mochten Leute gezwungen werden, als Regenmacher aufzutreten, obschon sie sich dagegen sträubten und behaupteten, nichts davon zu verstehen. Wie den Indern unsere scharfe Verstandesbetätigung nicht zusagt, sie sich aber durch ein schönes Gleichnis überzeugen und hinreißen lassen, obschon von Kausalwirkung keine Rede sein kann, so sehen andere Völker in einer bloßen Analogie ein Wirklichkeitsverhältnis. Ähnlich erklärt BÜHLER<sup>5</sup> diese magische Geisteshaltung: „... jedes magische Denken, wie immer es im einzelnen operieren mag, vergreift sich wie er (der radikale Aufklärer) am Axiom von der Zeichennatur von Zeichenhaftem und antwortet mit physikalischen Kausalbetrachtungen (im weitesten Wortsinn) an Stellen, wo der Sematologie oder einer der Sematologie verwandten Gebildelehre das Wort gebührt.“

In höheren Kulturen wurden derartige Beobachtungen in eine feste Systematik gebracht, die durch neue Feststellungen weiter ausgebaut wurde. Das Bekanntwerden mit fremden Göttern und fremden Praktiken veranlaßte ausgedehntere Experimente; von bloß natürlichen Mitteln verfiel man dann auf übernatürliche, bis schließlich die Gottheit selbst ihre Stimme vernehmen läßt. (Siehe bei ARNOUX, das Erbeben der Hütte, Levitationerscheinungen, dann die dem Befrager hörbar werdende Stimme der Biheko<sup>6</sup>.)

ROSE unterscheidet normale und abnorme Zustände: erstere ohne daß die natürlichen Vorgänge gestört wurden, d. h. man hält sich an gewöhnliche Vorgänge, wie Traum, Ahnungen, gewisse körperliche Bewegungen.

**Träume:** Sie werden buchstäblich oder symbolisch gedeutet. Bei manchen Primitiven meint man, daß die Seele ausziehe und sich in der Umwelt oder gar in der Unterwelt umsehe. In Ruanda sagen die Eingebornen, daß „die Träume lügen“.

**Ahnungen:** Hier wird man sein eigener Wahrsager. Es ist wie ein innerer Anstoß, eine Weisung, die man in bezug auf etwas Erwartetes empfindet. Bloße Vermutungen bleiben negativ.

<sup>5</sup> K. BÜHLER, Sprachtheorie (Jena 1934), S. 47.

<sup>6</sup> La divination au Ruanda: F.-Biheko. „Anthropos“ XII—XIII (1917—1918), S. 46.



**Körperliches:** Es handelt sich um unwillkürliche Bewegungen und Äußerungen, wie etwa das Niesen. Es wurde als unhold gedeutet und daher die begleitenden Segenswünsche: Gesundheit! In Ruanda: *urákire*, du mögest genesen!

Sich vor bestimmten Handlungen hüten ist nicht eigentliche Divination: „praise to the face is open disgrace.“ Es mag nun aber, meine ich, tiefere, etwa totemistische <sup>7</sup> Wurzeln haben und unbewußt auf ein altes *Muziro* zurückgehen, wie wir es unten besprechen: sich vor dem hüten, das sicher den Tod herbeiführen wird (vgl. u. das morsche Büffelhorn). Alle diese Observanzen, die bei normalem Zustande eingehalten werden, finden sich nach ROSE „world-wide“.

Wir gehen zu den ungewöhnlichen Zuständen über.

**Ordal:** Nach europäischer Auffassung „Gottesgericht“, „jugement de Dieu“, „judgement of God“, genannt; in Ruanda hat es magischen Sinn, wie auch in den anderen von mir bereisten Ländern in Zentralafrika; indirekt mag es allerdings auf *Imāna* zurückgehen, denn „kein Zauberer hat Glück ohne den Beistand Gottes“. Selbst der Schwarzkünstler wird sich auf Gott berufen; von teuflischer Beeinflussung hat er keine Ahnung: der Teufel ist für ihn eine unbekannte Größe.

Das Ordal kann auf Handlungen beruhen, die natürlicherweise den Tod herbeiführen müßten, wenn Gott den Unschuldigen nicht schützte: so ist die Auffassung in Europa.

Andere Vornahmen sind magischer Natur: man ist überzeugt, daß die magischen Kräfte (in Wirklichkeit das Gift oder ähnliche Einwirkungen, aber auch an sich harmlose) einem Unschuldigen nicht schaden. So trinkt bei den Massai der Beschuldigte symbolisch Blut und führt die Beziehung auf sich selbst mit folgender Formel herbei: „So ich schuldig bin, möge das Blut meinen Tod herbeiführen.“ Analogie: Blut — Tod.

Bei den Nandi legt der Angeklagte einen Schädel vor die Tür des Klägers: „Wenn ich schuldig bin, soll es meinen Tod bedeuten; bin ich es aber nicht, so sollst du sterben.“ Analogie: Schädel — Tod.

Vor Jahren, etwa um 1910, als das Christentum in Ruanda noch in seinen Anfängen stand und die „Anhänger der Europäer“ für Landesverräter angesehen wurden, kam der Katechist einer unserer Filialen im Waldviertel und meldete mir: „Es ist ein Diebstahl verübt worden. Der Zauberer beschuldigt die Katechumenen, und alle wurden gezwungen, das Ordal zu trinken. Nun sind sie wie von Sinnen, aber in ihrer geistigen Umnachtung singen sie fromme Lieder.“

„Gehe auf der Stelle zum Sultan und melde ihm den Vorfall!“ — Ob schon dieser gleichfalls gegen die Christen eingenommen war, durfte der schlaue Hamite doch nichts offiziell geschehen lassen, das ihn persönlich kompromittiert hätte; zudem waren wir bereits zu der Zeit „gute Freunde“, inso weit es damals möglich war.

<sup>7</sup> Magisches Denken in der totemistischen Kultur. W. KOPPERS, Totemismus als menschengeschichtliches Problem. „Anthropos“ XXXI (1936), S. 142.



Der Sultan entsendet einen Boten an den Zauberer: „Wenn die Leute morgen nicht alle wohlauf sind, wirst du es mit mir zu tun haben!“ Seitdem hörte ich nichts mehr von dem Vorfall.

Hier dürfte man nun mit Sicherheit annehmen, daß es sich um Gift und Gegengift handelte; die betreffende Pflanze ist übrigens ein Nachtschattengewächs. Somit lag es in der Hand dieses Zauberers, nach Belieben „weiß“ oder „schwarz“ werden zu lassen.

Auf meinen Reisen außerhalb Ruandas hatte ich eine aufschlußreiche Diskussion. Die europäische Verwaltung war der Überzeugung, daß Ordalien nicht mehr stattfänden. In der Waldgegend erfuhr ich das Gegenteil und begann gleich vor einem Gerichtshof eine Diskussion mit dem Sultan und den Richtern, etwa dieses Inhalts:

— Wie soll ein Tränklein Schuld oder Unschuld beweisen können?

— Das Ordal durchsucht den ganzen Körper des Menschen, und wo es auf Schuld trifft, da wirkt es.

— Der Zauberer könnte euch so ein Tränklein zusammenbrauen, daß es bei euch allen wirkte.

— Das ist unmöglich!

— Würdest du, Sultan, es trinken?

— Selbstverständlich, es kann mir doch nichts schaden, da ich keine Schuld auf mich geladen habe.

Ich erreichte nur, daß man meine Unwissenheit belächelte: „Die Europäer sind allerdings gescheit in manchen Sachen, aber von diesen Dingen verstehen sie eben nichts.“

Andere Forscher erklären es so, daß der Schuldige sein schützendes Mana verliert.

Ordalien findet man in Afrika, Asien, Melanesien und bei den Malaien.

Schamanismus: Die Geister können sich nicht bloß eines Schläfers im Traume bemächtigen, sondern auch eines „diviner“ oder „priest“, den sie in prophetische Trance versetzen (prophetic frenzy). Diese Erscheinungen finden sich bei Ahnenkult (in Ruanda Heroenkult und Ahnenkult), aber auch in höheren Zivilisationen: Apollo bei den Griechen. Es können Ahnen sein (Tungusen), aber auch Gottheiten.

Schamanismus findet man „in Europa, bei den Ural-Altaiern, in Nordamerika, in Afrika, auch bei den Todas“. (ROSE, 1. c.)

Nekromantie: Die Totenbeschwörung soll sich „überall“ vorfinden und auf der Vorstellung beruhen, daß die Macht der Toten nicht vermindert, sondern erhöht ist.

Hier gäbe es im Sinne des Verfassers eine „normale“ Betätigung bei den Australiern mit ihrer Baum- oder Plattformbestattung: sie beobachten die verschiedenen Richtungen des abfließenden Leichenwassers. Meistens findet jedoch eigentliche Beschwörung statt durch Wahrsager oder Priester. Einen Fall hat man bei den Zulu beobachtet, wo die kleine, kindliche Stimme des Toten sich oben in der Hüttenkuppel deutlich vernehmen ließ. Man glaubte den Vorgang auf Bauchrednerei zurückführen zu können. (Siehe Ruanda: Biheko-Kult; man hört die Geisterstimme.)

**Beobachtungen an Tieren:** 1. Augurieren: „Fast über die ganze Erde“ ist die Beobachtung von Bewegungen der Vögel, besonders der Falken, verbreitet. Hier mag man auch an die Kraniche des Ibykus denken. Da die Deutungen symbolisch sind, muß man Spezialisten heranziehen. Man achtet darauf, ob die Tiere links oder rechts durchziehen, ob sie im Kreise fliegen u. dgl., auch etwa ob dieselbe Stimme des Vogels links oder rechts oder im Rücken hörbar wird; ferner deutet man verschiedene Stimmlagen desselben Tieres. Die Antwort soll von der Tierwelt als solcher ausgehen, nicht kämen Gottheiten in Betracht. Die „folk-tales“ aller Völker erzählen von freundlichen Antworten, die von Tieren herkommen. Ursprünglich mag das Totemtier schützend auftreten, in den höheren Religionen wurden die Tiere dann Boten der Gottheit (siehe unten).

Die Búngura in Nordwest-Ruanda haben als Totem das Chamäleon. Wenn einer Familie dieses Stammes ein Unglück droht, wenn Diebe vorhaben, einzubrechen, so erscheint ein Chamäleon und läßt durch Pfeifen seine warnende Stimme ertönen.

Auch menschliche Bewegungen und Begegnungen werden oft als Vorzeichen gedeutet.

2. Haruspizium: ROSE zählt die Beobachtung der Bewegungen an gefangenen Tieren bereits zum Haruspizium. In Ruanda unterscheidet man genau zwischen *umúshyo* (Messer) und *ubuzima* (Beobachtungen am Lebenden). Die Zeichen an einem sterbenden Haruspizienbullens sowohl als an einem toten mögen beide zum *Múshyo* gehören: ein noch schlagendes Herz bedeutet Unruhe.

Das Haruspizium soll sich nicht bei ganz primitiven Völkern vorfinden und einen schon organisierten Kult voraussetzen, wo Wahrsager auftreten, die zugleich Priester sind; ihnen läge es ob, das „cryptic message of a god“ aufzufangen. Ein abnormer Zustand der inneren Organe sei ungünstig. In Ruanda gibt es auch bloße Wahrsager (die nicht zugleich Priester sind).

Dortselbst finden wir diesbezüglich Übereinstimmungen und Abweichungen. Die Hamiten behaupten richtig, daß das „Messer“ ihnen eigen ist, und dieser Messerdienst ist organisiert: er ist Hofamt offizieller Wahrsager, ohne daß Spezialisten anderer Formen ausgeschlossen wären, wie die *Batembe* (siehe unten). Auch das Kriterium bezüglich der inneren Organe stimmt überein. Ein radikaler Unterschied ist bei der Interpretation festzustellen: es handelt sich nicht um die Botschaft irgendeines Gottes (oder man müßte denn die allgemeine Weltregierung '*Imāna*'s darunter verstehen), sondern um magische Wirkungen. Aber auch hier ließe sich eine Brücke finden, wenn man die „Gottheit“ nicht als Hochgott auffaßt, sondern als Totengeist: es läge auf der Linie ihrer Geistesrichtung, ein ungünstiges Omen darauf zurückzuführen, daß ein böswilliger Geist sich einmischte. Das war ja eines der Argumente meiner Gewährsmänner bei dem Experiment mit den Rizinuskernen (siehe unten, Seite 191).

Zu den Haruspizien-Deutern zählt ROSE die „Sarawak“, also die Dayak von Sarawak, ferner Massai und Nandi. In bezug auf letztere könnte man wohl ruhig sagen: die Hamiten und Hamitoiden überhaupt.

**Mechanische Mittel:** Hierzu zählt ROSE „coscinomancy“, das Tischrücken, das wohl auf einer unwillkürlichen Bewegung der Muskeln beruht, und „sortilegium“, eine Art Hasardspiel, wie bei den Würfeln. Verschiedene Abarten davon werden in der Kleinwahrsagerei besprochen.

**Naturbeobachtungen:** Es spielt die Astrologie dabei eine Hauptrolle; auch andere Naturscheinungen werden mit einbezogen, wie Blitz und Donner. In Ruanda wird der Blitz für eine Art Naturheld angesehen, der sich widerstandslos aneignet, was ihm gefällt; Fleisch von geschlagenem Vieh muß vor dem Genuß entzaubert werden, damit die Leute dabei nicht zu Schaden kommen.

**Verschiedenes:** ROSE erwähnt das Hellsehen, das man wohl auf die Kopfwahrsagerei zurückführen dürfte; ferner „Blut“ wie auch andere Vorzeichen: ein kleines Unglück weist auf ein bevorstehendes größeres hin. Der Volksmund sagt denn auch, daß ein Unglück nie allein kommt.

Zu einem großen Teile sind die Observanzen survivals, Überlebsel aus vergangener Zeit.

Zur Veranschaulichung des eben Gesagten bringe ich hier einen kleinen Auszug aus meinen Tagebuchblättern; die Reise ging den Südabhang der Vulkanreihe entlang:

Eines Nachmittages kracht über meinem Zelt ein furchtbarer Donner, daß die Erde erbebt. Am Abend höre ich die Leute sich in ihren Hütten erzählen, daß der „Donner“ am Rande des Hügels fünf Schafe erschlagen habe. Wie nun all das kostbare Fleisch preisgeben, da es dem Donner gehört und der Genuß zersetzende Fäulnis nach sich ziehen müßte! Man läßt den *Mugāngahuzi* kommen, den Entzauberer. Er erscheint, begibt sich ins Gehöft und hält ein Holzrohr gegen Himmel. „Der Blitz steigt begierig hernieder“, erklärt er, „knuspert daran wie das Vieh an Hirsestengeln, und befriedigt entweicht er in die Lüfte.“ „Die Bātwa (Pygmäen), sagen die Leute, machen sich nichts daraus und essen wacker drauf los, ohne Schaden zu nehmen; ja, selbst Elefantenfleisch genießen sie ungestraft: wir Hútu aber müßten elend daran zugrunde gehen.“

Von den fünf Schafen beansprucht der Mediziner eines für sich, unter Androhung verderblicher Pestilenz, wenn sie sich seinen Ansprüchen widersetzen. Ich rate den Leuten, sich die Pygmäen-Weisheit zunutze zu machen und eine Wette mit dem Schelm einzugehen: „Wenn deine Fäulnisreden unwirksam bleiben, gibst umgekehrt du uns ein Schaf.“ Ich lästere sogar und füge hinzu: ich äße mein Schaf und gäbe dem *Mugāngahuzi* eine Ohrfeige!

„Waaas? rufen sie entsetzt: dem Heilbringer, der ein ganzes Gehöft wieder instand setzt, verabreichst du eine Ohrfeige!“

Mein Koch und mein Diener sekundieren: „Gebt uns das Fleisch, und wenn wir nicht krank davon werden, stiftet euer Heilbringer uns noch ein weiteres Schaf!“

Alle Überredungskunst fruchtet nichts. Und wären meine Leute unverseht geblieben, es hätte ihnen den sehr zweifelhaften Leumund eingetragen,



daß sie nach Art der Bâtwa gefeiert sind, oder wohl, daß sie unter dem Schutze der europäischen Fei leben <sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Mich freute es, daß die Leute so ungezwungen mit mir verkehrten und, statt dienerisch und vor allem heuchlerisch nicht zwar meinem Vorschlag, aber meiner Meinung zuzustimmen, frei und frank opponierten und die ihre verteidigten.

Meine Forschungsreise galt übrigens nicht den Hútu. Methodisch habe ich vielfach festgestellt — vorausgesetzt, daß die Leute ihre Scheu abgelegt haben und vollkommen ungezwungen mit einem verkehren — daß man durch Diskussion weit mehr aus ihnen herausholt. In unserem Fall tritt denn auch deutlich hervor, daß sie felsenfest von der Macht ihres *Mugangahuzi* überzeugt sind.

Davon noch ein kleines Beispiel; es mag gleichzeitig die hamitische Schlagfertigkeit veranschaulichen, wie auch die Unverfrorenheit der Bâtwa selbst Häuptlingen gegenüber, und wäre es der Sultan in eigener Person. Ich frage die Pygmäen:

„Wie kommt es, daß ihr so vorzüglich mit den Tütsi auskommt?“ (Den Hamiten.)

„Die Tütsi tun uns nie ein Leids an; gehen wir aber zu den Hútu (Negern) auf den Bettel, so mag es vorkommen, daß sie uns davonjagen. Entgegen wir darauf mit Schmähreden, so brausen sie in hellem Zorne auf. Die Tütsi hingegen beschimpfen wir, daß es nur so eine Art hat, und sie schweigen.“

Der Oberhäuptling Murēgo gesellt sich zu uns, und ich raune dem Pygmäen Sēyōyo zu, er möge ihm dreist ins Gesicht geifern. Ohne auch nur mit der Wimper zu zucken, fällt er ihn an: „du Hundskalb, du!“ — Der Häuptling lächelt.

Da ich den Pygmäen zu ihrem Entsetzen die „Affenabstammung“ vorgelegt hatte, so wie sie von einer gewissen Wissenschaft gelehrt wird, und daß sie die nächsten Sprossen dieses Geschlechtes seien (es geschah, um sie dazu zu bewegen, sich messen zu lassen, um zu dokumentieren, daß sie keine Affen sind; sonst stand zu befürchten, daß sie mich als Hexenmeister abgelehnt hätten), entspinnt sich mit dem Häuptling zum Scherz eine Diskussion. Mit aller Seelenruhe beginnt der:

— Ihr Bâtwa stammt sicher von Affen ab!

— Hätten wir dann diesen Mund, diese Nase, diese Augen, wie der Pater sie gemessen hat?

— Ich bestehe darauf, Affen seid ihr: du siehst doch, daß deine Augenbrauen nicht sind wie die meinigen.

— Wo du hingreifst nach deinen Augenbrauen, da greife auch ich hin: alle sind wir von Gott erschaffen.

— Gewiß! Auch das Vieh ist von Gott erschaffen; alles ist von Gott erschaffen und euch erschuf er als Affen.

— Beweise es.

— Wir nahmen doch nie eure Töchter, und geben euch auch nicht unsere Töchter, sie würden sicher vom Aussatz befallen.

— Das ist nun eure Sache, aber ein Beweis ist es noch lange nicht.

— Ihr geht auf die Jagd und fresset wilde Tiere.

— Wir essen, was uns schmeckt, aber als Menschen.

Nun soll ich als Schiedsrichter auftreten:

— Das geht nicht, denn auch ich gehöre zu den Pygmäen. — Ich stelle mich als Gegenpartei des Häuptlings auf.

— Wie, du sollst vom Affen abstammen?

— Warum nicht? Du sagst es doch selbst, und ich gehöre zu den Pygmäen.

— Beweise es.

— Sehr leicht! Ich lagere hier in ihrer Nähe, bettle mir von dir die Lebensmittel wie die Bâtwa es tun, verbringe meine Zeit mit meinen Stammesbrüdern, nicht mit dir. (Beifall und Gelächter.) Ich glaube nun meinerseits, daß die Tütsi vom Vieh abstammen.

— Wieso?

— Am Abend geht das Vieh nach Hause, und zwar zu den Tütsi, die offenbar Lehnleute des Stieres sind: sie müssen ihm Krale bauen für seine vielen Weiber, auch



## **B. Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda.**

### **Die Hauptgewährsmänner.**

Die vorliegende Abhandlung geht von einer monographischen Grundlage aus, um über Uganda als Kulturbrücke die näheren Ursprungsbeziehungen zur Wahrsagerei bei den Gallavölkern aufzudecken. Die Überlieferung der Tütsi in Ruanda besagt: „Wir sind von Nordosten in Ruanda eingewandert.“ Neben geschichtlichen Erörterungen nach einheimischen Quellen werden wir verschiedene Vorfragen zu prüfen haben:

Wie fassen die Eingebornen die Wahrsagerei begrifflich auf, und wie unterscheiden sie diese von anscheinend ähnlichen Vornahmen?

Wie hat man insbesondere, bei der Eingeweideschau, Haruspizium und Ahnenopfer auseinanderzuhalten?

In welcher Beziehung steht die hamitische Wahrsagerei zu derjenigen der überlagerten Bantu-Neger?

Verfasser war dreißig Jahre lang im Zwischenseen-Gebiet, und zwar am Kivu, bis auf ein Jahr ununterbrochen tätig, zunächst zwanzig Jahre als Missionar, dann als Feldforscher. Der Landessprache mächtig, war es ihm möglich, ohne Dolmetsch mit den Eingebornen zu verkehren. Nach jahrelangem, systematischem Bemühen gelang es ihm, die innere feindselige Haltung der Hamiten — genauer: negriden Hamitoiden — zu überwinden, und als Hausfreund an den Fürstenhöfen zugelassen zu werden. Landfremde Forscher wären der Gefahr ausgesetzt, trotz äußerlich tadellosem oder gar freundschaftlich tuendem Gebaren dieser Tütsi („Tussi“), direkt irreführende Angaben aufzunehmen. Ich möchte nicht dafür einstehen, daß sie mir ihre letzten Geheimnisse anvertraut haben.

Die hauptsächlich in Frage kommenden Gewährsmänner waren drei hamitische Häuptlinge: ein älterer Großhäuptling (Statthalter in einer Provinz) namens Kayijuka, ein alter Häuptling Ruzigaminturo und ein jüngerer, Dionysio Mázina. Alle, besonders Kayijuka, hatten jahrelang — und taten es auch damals noch — die offiziellen Haruspizien an ihren Höfen vorgenommen, Mázina war sogar von Amts wegen Wahrsager am Sultanshofe. Alle sind sie, vor allem Kayijuka, außerordentlich bewandert in der alten und neueren Geschichte Ruandas. Bei besonders verwickelten Fällen konnten wir einen Spezialisten heranziehen, den wohl über neunzig Jahre alten Hofhistoriker Sêkaráma. Über alle geschichtlichen Begebenheiten wußte er Bescheid; dazu war er imstande, die neununddreißig Königsgeschlechter wie am Schnürchen herunter-

---

Hütten für die Kälber. Jetzt noch trinkt ihr Milch, ein Zeichen, daß die Kühe eure Ammen waren.

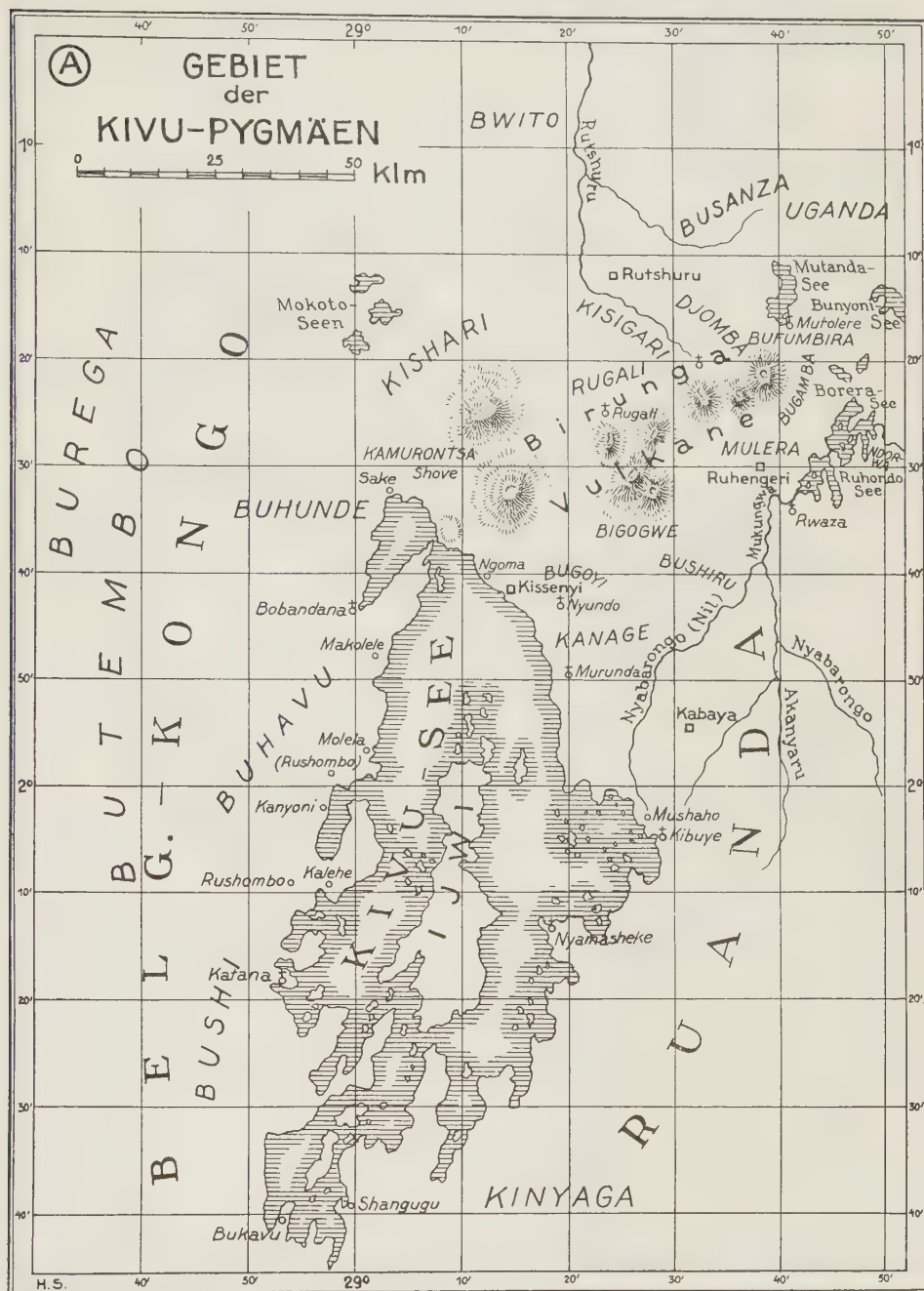
— Statt den Streit zu schlichten, fängst du gleich einen neuen an.

— Richtig! Du hast also gesehen, daß die Affen mit Bogen und Pfeil auf die Jagd gehen, Kegeldachhütten errichten, und die Affenweiber begeben sich auf den Tauschhandel.

-- Selbstverständlich habe ich das gesehen!

— Sobald du das nächste Mal wieder so einen Affen siehst, rufst du uns alle herbei, und du hast den Prozeß gewonnen. (Tosender Beifall.)

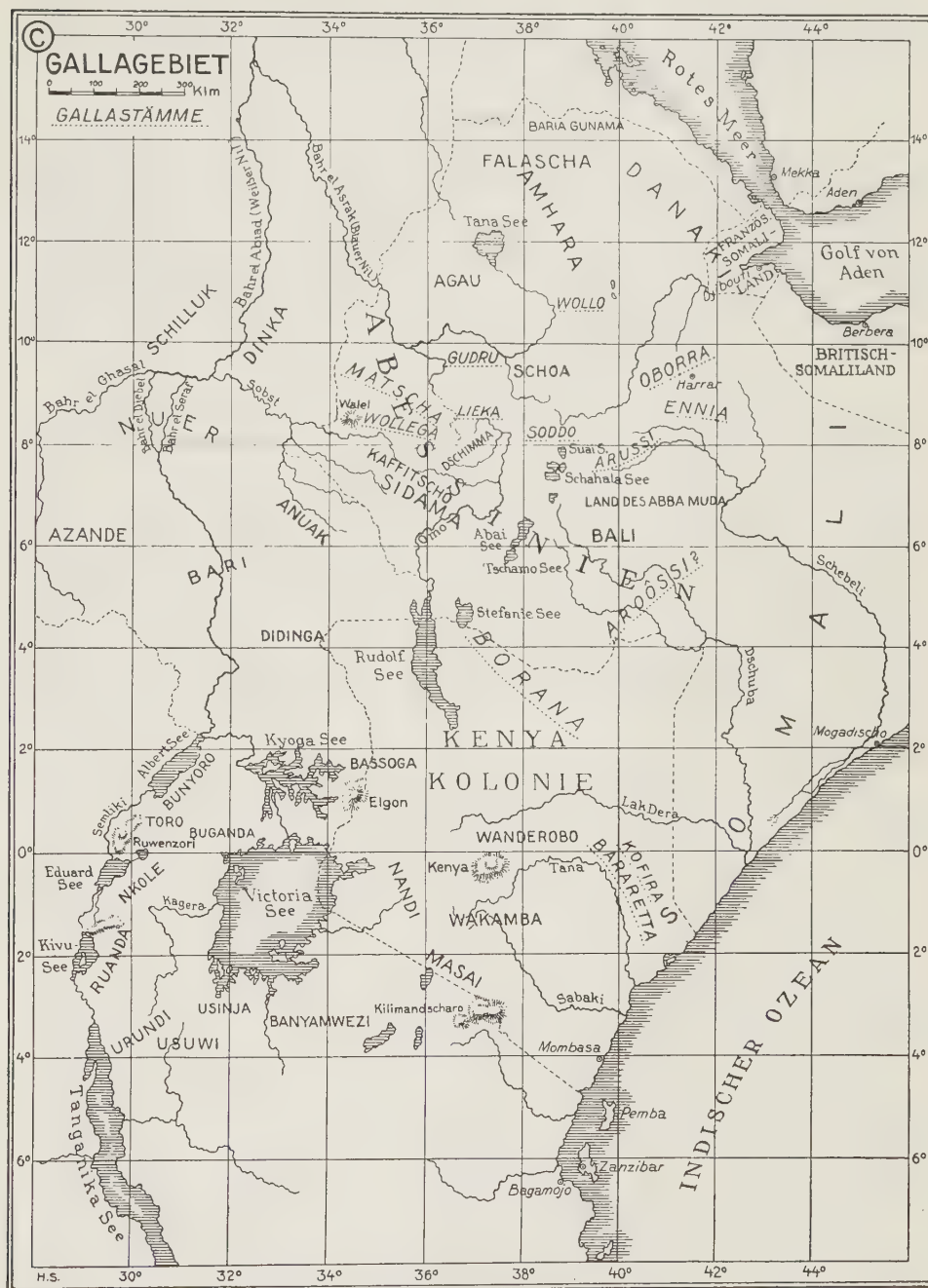
zusagen mitsamt allen Gemahlinnen der Sultane, den Schwiegervätern und Schwiegermüttern, den Söhnen und Töchtern, der näheren und entfernteren Verwandtschaft, und die historischen Ereignisse in Erinnerung zu bringen, in



die sie verwickelt waren. Tage und Nächte hindurch konnte er an den Höfen der Fürsten rezitieren und einsam in seinem bildlich zu nehmenden „Steinbruch“ verweilend, nach unseren Begriffen in seiner Gelehrtenstube, aber auf



ich zu besonderem Danke verpflichtet, da sie Kayijuka und Ruzigaminturo vollständig für meine Zwecke freigegeben hatte und ihnen sogar Absteige-



quartiere in der Nähe der Mission errichten ließ. Die alten hohen Herren, von früher Jugend auf an stramme Disziplin gewöhnt, traten jeden Morgen an, mit militärischer Pünktlichkeit, und das vier Jahre hindurch; der Wissen-



schaft haben sie unschätzbare Dienste erwiesen, da wir den gesamten Aufbau der Gesellschaft mit allen Kulturinstanzen durchnehmen konnten.

Zu ganz besonderem Dank bin ich dem Afrika-Institut verpflichtet, das mir für diese und weiter ausgedehnte Forschungen in großzügiger Weise die Mittel zur Verfügung gestellt hatte. Das gesamte Werk wird voraussichtlich sieben Bände umfassen; dazu kommt das dreibändige Pygmäenwerk.

### I. Präliminarien.

Bei der Orakelbefragung muß der Antragsteller beflissen sein, alle Möglichkeiten, die holden sowohl als die unholden, ins Auge zu fassen, denn sonst könnte ihn trotz günstigen Omens ein böses Schicksal ereilen, weil er übersehen hatte, den betreffenden Fall in die Fragestellung miteinzubeziehen. Er muß an die Geister der Verstorbenen denken, an die Heroen, an die Zauberer u. dgl. mehr. In diesem Kapitel wollen wir uns etwas näher mit der manistischen und magischen Einstellung der Eingebornen überhaupt befassen.

#### 1. Ursprung der Wahrsagerei nach der Tradition.

Die hamitische Wahrsagerei reicht zurück, in der Ruanda-Mythologie, auf den Aufenthalt der Urväter in den himmlischen Gefilden. Dort kannte man zwei Formen der Divination: *umúshyo* (Messer, Haruspizium) und *umútwé* (Kopf, Kopfwahrsagerei, Prophetentum). Im Elysium befahl nämlich der Urahne *Shyérezé*, einen weißgeleckten Bullen zu schlachten und das Los über die Zukunft seiner Kinder zu befragen (*umúshyo*). Eine dortige Wahrsagerin empfahl der ob ihrer Kinderlosigkeit betrübten Urmutter *Gasani*, das Herz dieses Haruspizientieres zu entwenden, es in ein gefülltes Milchgefäß einzulegen und abzuwarten, bis ein Kind aus der magischen Fruchtmilch hervorgehe (*umútwé*).

Zu der Zeit bestand das Prophetentum aber auch schon auf Erden. Die *Bimanuka* (Herabsteigenden) — die Himmlischen — fanden bei ihrem Erscheinen hienieden die Kopfwahrsagerei bei den *Banyabutaka* (Erdhaften) vor. Nach neun Generationen weissagte das *Ubukara*-Brüderpaar — *Gáhu* und *Gakara* — dem himmlischen Nachkömmling *Gihānga*, daß er das Land beherrschen werde. Sie widersetzten sich ihren Landsleuten, die solch unmögliche Menschen, hellfarbig, hochgewachsen, wahre Ungeheuer, kurzerhand töten wollten: „Hütet euch vor einem derartigen Ansinnen, denn *Gihānga* wird einmal unser König sein, seine *inzuzi* (Los) sind besser als die unseres Herrschers.“

Das *ubuchôndo* (Kleinwahrsagerei) stammt wahrscheinlich von den *Hútu* (Bantu-Neger in Ruanda). Die *Tútsi* lernten sie auf ihren Reisen kennen. Rinderhonorar wird nur für das vornehme, von den Vätern überkommene *umúshyo* und *umútwé* gezahlt; für *ubuchôndo* findet man den Wahrsager ab mit Kleinvieh, Hacken, besonders aber mit Feldfrucht und Bierspenden. Das jeweils verabreichte Honorar kennzeichnet also scharf, was der Hirtenkultur und was dem Ackerbau eigen ist. Unter den verschiedenen, später zu besprechenden *Buchôndo*-Prozeduren ziehen die *Tútsi* vor: Würfel-, Butter- und Fettschau. Die Würfel (*inzuzi*) werden den „altehrwürdigen“ Formen zugezählt, weil sie bereits den *Ubukara* bekannt waren; Butterbefragung ist wiederum der Hirtenkultur eigen, denn die ersten Rinder kamen offiziell mit den

Himmlichen an (ich werde aber in einer späteren geschichtlichen Abhandlung den Beweis erbringen können, daß sich Hirten vor dieser Einwanderung in Ruanda befanden), die Bezeichnung „*inzuzi*“ ist ferner ein ganz allgemeiner Begriff: „*inzuzi haben*“ bedeutet jedwede Befragung mit glücklichem Ausgang. In der Anwendung auf *Gihanga* hieß es denn: er hatte *inzuzi*, der einheimische König aber hatte keine *inzuzi*, das Los war ihm abhold, obschon auch er selbstverständlich „Würfel hatte“, d. h. Würfelbefragungen vornehmen ließ<sup>9</sup>.

Meine Gewährsmänner machen mich darauf aufmerksam, daß die erdhaften Bázigāba mit den Bahinda stammesgeschichtlich zusammenfallen. Von letzteren schreibt GORJU: „Les Bahinda sont des bahima comme les autres<sup>10</sup>.“ Sie sollen auch das *igikōndo* (Schaumdeuterei) gekannt haben. Nun befinden sich außer Bázigāba in Ruanda auch jetzt noch Bahinda gerade am östlichen Randgebiet Ruandas (Káragwe). Dieser wichtigen Frage, ob nämlich die Bázigāba als Stamm oder doch wenigstens als Sultansclan bereits Hamiten

<sup>9</sup> In dieser Frühgeschichte Ruandas, die etwa drei Jahrhunderte zurückliegt, finden wir einen eigentümlichen Fall von Lokalexogamie, bewirkt durch eine bloße Lokalsezession. Ich will den Vorgang kurz erwähnen und darf mich dabei vielleicht verleiten lassen, eine auffallende Ähnlichkeit mit der altägyptischen Mythologie anzuführen. *Kígwa*, „der Abstürzende“, kam vom Himmel hernieder in Begleitung seiner Schwester *Nyāmpāndu* und seines jüngeren Bruders *Mutātsi*. Sie fanden keine ebenbürtigen Frauen vor, beobachteten aber, wie die mitgebrachten Tiere „ihre Schwestern“ begatteten. Daraufhin nahm *Kígwa* seine Schwester zum Weibe, und es wurde ihm eine Tochter geboren. *Mutātsi* blieb ohne Gefährtin. *Kígwa* riet ihm, auszuziehen und sich auf einem benachbarten Hügel anzusiedeln (= *k'w-égama*: daher die Bezeichnung *Ab-éga*, Heiratsclan der Sultansfamilie). Diese Auswanderung genügte zur Behebung des Ehehindernisses; später hielt *Mutātsi* um die Hand der Bruder- und Schwestertochter an. Der Ehe entsproß ein Sohn, *S'ēr-w-éga* mit Namen (cf. *k'w-égama*, also „Sohn des Auszuges“). In der Folge heirateten die Himmlichen auch Erdentöchter. Der erste hamitische König, *Gihanga*, war Sohn der *Nyírarákángága*, einer Tochter des damaligen Erdenkönigs *Kabēja* aus dem Bázigāba-Clan. Bis zur Erhebung des *Gihanga* „waren unsere Väter arm und standen in einem Lehnverhältnis zu den Erdhaften“. Sie waren Schmiede und geschickte Jäger; sie hatten das Eisen eingeführt und ihre Waffen, womit sie auch ihre Anhänger ausrüsteten, waren denjenigen der anderen weit überlegen: diese verfügten nur über Steine und Stöcke.

P. SCHMIDT schreibt: „In Ägypten ist der Vollzug der Mischung noch gut zu erkennen. Das Altern des totemistischen Sonnengottes Ra und seine Niederlegung der Königsherrschaft drückt gut das Zurücktreten des Totemismus gegenüber einer heran kommenden mutterrechtlichen (Zweiklassen-) Kultur aus, die durch ein Brüderpaar, den hellen, freundlichen, weisen Osiris und den grausamen Set, repräsentiert wird, die eine Schwester, Isis, haben, Gemahlin des ersten und Freundin des anderen, die Altmutter mit dem Mondsymboll, den Kuhhörnern“ (Völker und Kulturen, S. 301). Das Symbol der Himmelsmutter *Gasani* in Ruanda ist die gehörnte Mondsichel: „Sie ist ihr Mutterdiadem; von oben herab hält sie Ausschau nach ihren Erdenkindern.“ Die hamitischen Frauen tragen als Kopfschmuck mit Perlen überstuckte, zierliche Hörnchen. Abgesehen von den Kuhhörnern hält Isis (in der alexandrinisch-römischen Kunst) das Sistrum. Die Rassel ist in Ruanda Tanz- und Ritualinstrument. Die beiden Stäbe über dem Vordach der Ruanda-Hütte sind womöglich auf ähnliche Vorstellungen zurückzuführen: Vordach mit Stäben (Gehörn) nimmt sich aus wie ein Rinderkopf. Bei den Kunama sind die vier Klassen, dargestellt durch Büffel, Elefant, Rhinoceros und Halbmond — alles „Horn“-gestalten; auch in der Ruandasprache heißen die Elefantenzähne entsprechend: „Hörner“.

<sup>10</sup> GORJU: Entre le Victoria, l'Albert et l'Edouard, Marseille 1920, p. 35.

waren, wird in einer eigenen historischen Studie noch nachgegangen werden müssen. Erschwerend wirkt die Tatsache, daß viele Tütsi- und Hútu-Clans gleichnamig sind. GORJU betont diesen Umstand, spricht sich aber für die hamitische Zugehörigkeit aus: „Un fait curieux à signaler, c'est le fait du parallélisme en Nkole des tribus hamitiques et des tribus indigènes... l'instable nomade, ne pouvant fixer dans l'espace les serfs attachés à sa suite, les aurait fixés à son service en leur donnant son nom et son totem<sup>11</sup>.“ Gegen diese Auffassung spricht, daß die Bázigāba schon bei Ankunft der Tütsi diesen Namen trugen, oder sie müßten denn vorher<sup>12</sup> oder nachträglich mit den Bahinda in Beziehung gebracht worden sein. Gegen hamitische Stammesverwandtschaft der Bázigāba spricht jedenfalls der Umstand, daß sie die Himmlischen wegen ihrer Körperbeschaffenheit für Ungeheuer ansahen und nur den sie begleitenden Pygmäen in Gestalt und Farbe als ihnen irgendwie gleichartig anerkennen wollten.

Was die Fett- und Schaumdeutung anbelangt, fügen meine Informatoren vorsichtig hinzu: „So hörten wir sagen, aber bestimmt können wir es nicht behaupten.“ Das *umútwe* soll besonders von den Hamitenstämmen der Bahinda, Bájiiji und Bákōbwa gepflegt worden sein.

## 2. M a n i s m u s.

Bei der Orakelbefragung dürfen die Geister der Verstorbenen nicht übersehen werden, denn sie können holdes sowohl wie unholdes Geschick heraufführen. Die Spukgeister gehen nur gegen ihre eigenen Familien vor, nie gegen Fremde. Kindergeister belästigen wohl ihre Verwandten, nicht aber die Eltern. So hätten wir uns denn etwas näher mit den verschiedenen Geisterordnungen zu befassen.

### Gute Geister.

Es sind die *Bákurāmbere*, die Aszendenz bis zum Urgroßvater und zur Urgroßmutter einschließlich. Die entfernteren *Bísānira* kommen kaum noch in Betracht, man zählt sie zur *Kimezamiryāngo* (= *akazi*, Familienursprung = Würzelchen, d. h. Urwurzel). Durch *gúhakwa* (Lehndienst) hat man sich pietätvoll gegen sie zu verhalten; unter dieser Bedingung stehen sie ihren Kindern bei in allen Familienangelegenheiten, den inneren sowohl als den äußeren. Man macht sie sich denn geneigt durch entsprechende Geschenke: Vieh, Bau eines Gehöftes, eine Braut usw., sowie sie eben ihren Willen durch den Wahrsager kundgeben.

Bei den Tütsi hat jeder dieser Geister seine eigene Wohnung, nicht bloß ein Geisterhüttchen wie bei den Hútu. Diese Wohnstätten unterscheiden sich wieder in *ikāmbére* (Haupthütte) und *indāro* (gewöhnliche Hütte), erstere für den *ingábwa*-Geist, der sich bei der Befragung als besonders hold und behilflich erwies, die *indāro*-Hütten dann für die übrigen Familiengeister. Ein reicher Mann mag aber für alle seine Verstorbenen große Hütten errichten: *zákāmbére* = *ingo*, Gehöfte. Steht nur ein einziger größerer Bau zur Ver-

<sup>11</sup> Op. cit., p. 36/37.

<sup>12</sup> Siehe oben: Anwesenheit von Hirten vor Ankunft der Banyíginya (Clan der Himmlischen).



fügung, so wird er gleichzeitig Empfangshütte: man ißt und schläft darin, empfängt Besuche, doch der *ingábwa* ist der wirkliche Eigentümer.

### Böse Geister.

1. *Abakóbwa*, Jungfrauen. „Die Geister der verstorbenen Mädchen sind sehr schlimm. Auf Erden lieben sie ihre Brüder, im Jenseits aber nehmen sie keine Rücksicht mehr auf sie. Mädchen sind hienieden schon höchst empfindlich: wenn sie um etwas bitten, das man überhaupt nicht hat, oder so man ihren Wünschen nicht sofort willfahrt, fühlen sie sich beleidigt und meinen, daß man überhaupt nicht gewillt sei, ihnen etwas zu gewähren.“ So meine Gewährsmänner.

2. *Abáhāngárēmba*, die Torbauer (verstehe: Gehöft). Es sind Geister, die ihre Angehörigen plagen, daß man ihnen ein Gehöft mit *umugeni* (Braut) und Vieh verschaffe. Der Befrager besucht dann die Braut im Namen des Geistes. Verstorbene Jungfrauen wollen ihrerseits Bräute haben, was meinen Informatoren seltsam erscheint. Ich erkläre ihnen, daß die Braut einfach irdische Stellvertreterin der Verstorbenen ist, und sie bejahen diese Möglichkeit.

3. *Abáváswa* = *ibichîbwa*, die Verstoßenen: vom Vater verflucht oder sonst von der Familie geächtet. Sie sind äußerst gefährlich und sehen es darauf ab, ihre Angehörigen zu töten. Man baut ihnen kleine Geisterhütten abseits im Tale oder auf einem andern Hügel; der *Múkurāmbere* darf aber nichts davon erfahren, weil er mit in die Feindschaft verwickelt ist, man sagt es vielmehr einem verstorbenen Freunde des Toten.

Geister, die auf Erden bloß mit der Familie zerfallen waren, ohne verstoßen worden zu sein, zeigen sich zwar auch übelgesinnt, doch sind sie nicht mit den anderen zu vergleichen: sie werden behandelt wie die übrigen Geister.

4. *Inkurura* = *indēngámuryāngo*, die Herangezogenen aus fremder Familie. Es sind Fremdgeister aus dem Clan der Frau, die ihretwegen die Familie des Mannes heimsuchen. Es liegt der Frau ob, sie zu beschwichtigen; der Mann macht der Frau deshalb keine Vorwürfe, sondern stellt sich unter den Schutz seines *ingábwa*. Diese Fremdgeister sind zwar auch sehr unhold, doch nicht den „Verstoßenen“ gleichzusetzen.

5. *'Inyinjirizi*, Eindringling. Ein fremder Geist überhaupt. Der Wahrsager stellt den Sachverhalt fest, und man opfert dem Schutzgeist des Hauses, damit er ihn vertreibe.

6. *Ibígirázina*, die Namhaften, sinntauschend für Kinder, die starben, bevor sie am achten Tage nach der Geburt einen Namen erhalten konnten. Sie belästigen vor allem die Frauen und das Vieh, und spuken im Gehöft herum. In den ersten Jahren wünschen sie sich, was Kinder verlangen: einen Bogen, einen Schurz u. dgl., mit dem Alter (denn sie entwickeln sich) treten sie dann anspruchsvoller auf.

7. *Abahákwa*, zu verstehen Hútu-Diener, wie Köche etc., nicht eigentliche Lehnsleute. Sie können sowohl ihre eigenen Familien plagen wie auch ihren ehemaligen Herrn und seine Dienerschaft. Man baut ihnen ein kleines Geisterhüttchen ininigem Abstand vom Gehöft.

8. *Impacha*, die Polternden. Es sind Fremdgeister, die zu mehreren auf-



treten; man hört sie heulen und miaulen, aber man sieht sie nicht. Sie rumoren innerhalb und außerhalb des Gehöfts. Es werden ihnen keine Opfer dargebracht. Die Informatoren meinen, es könnten wohl Wildkatzen sein, die ihr Unwesen treiben.

Der Ahnenkult kam auf unter dem Sultan *Mibāmbwe Mutabāzi*, zweiundzwanzig Generationen nach der Ankunft der Himmlischen: „Es ist nicht unmöglich, daß er aus Urundi stammt.“ Unter *Rugānzú N'dōri*, fünfzig Jahre später, fand anscheinend eine Neubelebung des Kultes statt, im Zusammenhang mit dem Heroenkult, also um das Ende des 18. Jahrhunderts. Es ist wohl anzunehmen, daß die Himmlischen nach ihrem Abschied von der Heimat den Ahnenkult aufgegeben hatten. Sie waren aus sich selbst, wenn auch durch die Umstände gezwungen, in die Verbannung gezogen, befanden sich vermutlich außerhalb des Wirkungskreises ihrer Toten, und hatten eigentlich auch keine Wahrsager, die Bescheid wußten über ihre Familienverhältnisse.

Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts ist es eine jungfräuliche hamitische Seherin namens *Mpárakazi*, die zuerst den Ahnenkult in Ruanda aufbrachte. Sie sprach zu einem Tütsi, *Nsinga* mit Namen: „Bewahre mich vor unehelicher Schwangerschaft — die mit Hinrichtung bestraft wurde — und ich will dich vor der Unterwelt bewahren.“ Er nimmt sie zur Frau. Es mehren sich nun seine Herden, seine Frauen schenken endlich Kindern das Leben und die *Mpárakazi* selbst wird Mutter — allein, nach einem Jahre muß er sterben, wie sie es ihm geweissagt hatte. Durch Opfer beschwichtigt sie den bösen Geist, der ihn bisher an Leib und Gut verfolgt und geschädigt hatte, und er erwacht vom Todesschlaf. Hundert Jahre später kam es dann zum Heroenkult <sup>12 a</sup>.

### 3. Heroenkult.

Die Grundauffassung ist dieselbe wie beim Ahnenkult: auch die Heroen-geister können böses Geschick heraufbeschwören.

Sultan *Rugānzú N'dōri* lebte in Fehde mit dem ländererobernden Zauber-könig *R'yāngōmbe* aus Urundi und seinen *Māndwa* (Gefolge des *R'yāngōmbe*), die auf ihren Jagdzügen nun auch in Ruanda eingedrungen waren. *Nyānzige*, die Tochter des *Rugānzú*, mußte sich als *Mutabāzi* (magische Retterin) für ihren Vater opfern und begab sich zum *R'yāngōmbe* in der richtigen Erwägung, daß er sich mit ihr einlassen werde, und das geschah trotz der mahnenden Traumgesichte seiner Mutter. Die weitere Entwicklung, auf die wir nicht im einzelnen eingehen können, brachte es mit sich, daß er auf der Jagd von einer Antilope tödlich verwundet wurde. (Später wurde die Antilope auf Büffel umbenannt, damit das schmackhafte Antilopenfleisch nicht tabu würde.) Alle seine *Māndwa* entlebten sich.

<sup>12 a</sup> Durch spätere Synchronisation mit den Urundi-Dynastien stellte ich fest, daß die XXXIX Folgen umfassende Geschlechtstafel der Ruanda-Könige auf XII Normalgenerationen zurückzuführen ist, somit etwa auf drei Jahrhunderte. Das abnorme Verhältnis zu den Geschlechtstafeln der umliegenden Länder ist demnach behoben. Ich konnte mich auf geschichtliche Tatsachen stützen und fand eine Äußerung meiner Gewährsmänner bestätigt: „Unsere Könige wurden im allgemeinen nicht alt; ein gewisser Hútu aus Káragwe, *Ruhānde* mit Namen, erlebte die Regierungen von sieben Ruanda-Herrschern.“

Bald darauf gehen Spukgeister um im Gehöfte des Sultans — alle Insassen reden irre. *Kânyamugana*, ein Hútu-Wahrsager, rät dem Sultan, den von ihm erkannten *Mândwa*-Geistern Opfer darzubringen, und das Gespenster-unwesen hört auf. Es kam dann auch zu einer Neubelebung des Ahnenkultes überhaupt.

Der *Mândwa*-Kult wurde von Pater ALEXANDRE ARNOUX <sup>12b</sup>, von den Weißen Vätern, ausführlich behandelt, doch mehr in der Gestalt, wie er bei den Hútu in Übung ist. Der hamitische Kult wird eine besondere Abhandlung erfordern. Hier wollen wir uns damit begnügen, wie beim Ahnenkult, eine bloße Aufstellung der in Betracht kommenden *Mândwa* vorzunehmen.

Der *Mândwa*-Kult bestand im benachbarten Königreich Urundi, bevor noch die Himmlischen in Ruanda eintrafen. Die Mysten waren mächtiger als die damalige Dynastie von Urundi; von dort breiteten sie sich aus nach Ndórwa im Norden — Grenzgebiet von Uganda -- wo sie Bichwēzi genannt werden (vgl. GORJU: „Bachwezi“) <sup>13</sup>. Diese Anhänger des *R'yāngōmbe* waren sehr zahlreich und bestanden aus zwei Abteilungen oder Korps: die *Biyūndo* (Schnüre), wohl als Kriegerkolonnen zu verstehen. Der Analogiezauber bemächtigte sich dieser Bezeichnung, denn *ruyūndo* heißt die Schnur, woran schwangere Frauen ihre *bihēko*-Amulette tragen. Solche Frauen nehmen gern das *kubandwa* vor (*R'yāngōmbe*-Weihe), um möglichst vielen und dabei gesunden Kindern das Leben zu schenken. Die zweite Abteilung heißt *Bāgūnguje*, die überlegen Starken. Man beachte, daß die *Mândwa* lange vor *R'yāngōmbe* bestanden, der erst zur Zeit des *Rugānzu* in Urundi geboren wurde. Damit stimmt überein, was GORJU von den Bachwezi sagt: „Au début du XIV<sup>e</sup> siècle, arrivée des Bachwezi <sup>14</sup>.“ In den südlichen Gebieten jedoch kam *R'yāngōmbe* zu überragender Geltung. Obschon die *Mândwa* Fleisch lieber sahen als Milch und daher gern ihre Rinder schlachteten — wohl wegen ihrer beständigen Streifzüge in den Waldgebieten — zählen meine Gewährsmänner sie doch den Hamiten zu, in Übereinstimmung mit dem, was GORJU von den Bachwezi sagt: „Nos Bahima sont des Hamites et disent que les Bachwezi le sont aussi... Les Bahima ont déifié les Bachwezi, donc encore c'étaient des Bahima <sup>15</sup>.“

Den Totenkult erfaßt man erst dann, wenn man sich Ahnen- und Heroenkult gleichzeitig vor Augen hält. Wir haben es dabei mit einer für unsere Begriffe etwas komplizierten Terminologie zu tun.

Die Toten sind entweder *abázimu* (gewöhnliche) oder *imândwa* (Heroen). Man darf nicht von den *Mândwa* sagen, daß sie *Bázimu* seien, wenn schon letztere Bezeichnung auf *ukúzimu* (Unterwelt) zurückzuführen ist. Solche *Bázimu*, die dem *R'yāngōmbe* nicht geweiht waren, heißen *inzigo* oder *abazigo*, die ihm Geweihten nennt man *abadândwa*.

Die Haupt-*Mândwa*, denen man sich außer *R'yāngōmbe* weihen kann,

<sup>12b</sup> ARNOUX ALEX., Le culte de la Société Secrète des Imandwa au Ruanda. „Anthropos“ VII (1912).

<sup>13</sup> Op. c., p. 35.

<sup>14</sup> Op. c., p. 160.

<sup>15</sup> Op. c., p. 50—51.

aber erst nach der obligaten *R'yāngōmbe*-Weihe, tragen den Namen *impāngamulinzi*, Schutzbaumschöpfer: der betreffende Baum ist eine Erythrinen-Art. Dieser Name kann folglich nur für Schutz-*Māndwa* der Lebenden gelten, die sich zur Weihe unter den Schutzbaum („*mulinzi*“) begeben. Der schon bestehende Baum wird dabei in seiner Eigenschaft als Schutzbaum gleichsam für sie „geschaffen“! *'Inzimúzimu* sind die *Māndwa*-Schutzgeister eines Verstorbenen, mit denen er nunmehr in der Unterwelt vereint ist. *Babāndwa* und *N'zimúzimu* (wie auch die *Mpāngamulinzi*) befinden sich alle mitsamt in der Unterwelt, doch sind die ersten Familiengeister, die zweiten ihre Schutz-*Māndwa*, die letzten solche *Māndwa*, deren Mysterien die Lebenden feiern, um sich ihnen zu weihen; wenn die Lebenden die Mysterien der *N'zimúzimu* begehen, so kann es nur im Namen des Familiengeistes geschehen, der ihnen geweiht war, denn die Toten haben nicht mehr die Möglichkeit, ihre Schutz-*Māndwa* durch Gaben zu ehren. So verstehen wir, daß ein Familiengeist seine Angehörigen plagen kann, damit sie sich entschließen, seinen Schutz-*Māndwa* (*N'zimúzimu*) zu opfern.

Der Geisterspuk erfolgt nach dem Prinzip: *umúzim atēz íkyo yákoze*; ein Geist belästigt auf Grund dessen, was er (zu seinen Lebzeiten) tat. Wenn er gern Bier trank, mag er Bier haben wollen; er kann aber auch fordern, daß man seine Schutz-*Māndwa* ehre, sowie er es auf Erden hielt, denn auch in der Unterwelt helfen sie ihm, wenn es gilt, pietätlose Kinder durch Züchtigungen, d. h. Ungemach, an die Pflichten zu erinnern, die sie ihren toten Eltern gegenüber haben. Wir wollen uns den Sachverhalt an einem konkreten Beispiel klarmachen.

Es glaubt sich jemand verfolgt von den Geistern der Unterwelt. Der Wahrsager stellt fest: es ist dein Vater, doch nicht allein, er zieht an mit seinen *N'zimúzimu*. Du hast nun folgendes vorzunehmen:

1. *Gúterekēra*, deinem Vater Opfergaben darbringen. (Der Wahrsager erschaut die Wünsche des Verstorbenen.)

2. *Kumubāndirwa*, an seiner Stelle den *N'zimúzimu* opfern, da er es als Toter nicht mehr vermag; damit entlohnt der Geist seine Schutz-*Māndwa* auf Rechnung seines Sohnes, da sie ihm geholfen haben, ihn zur Besinnung zu bringen.

Die *Māndwa*-Herosen sind stärker als die anderen Geister der Unterwelt. Man könnte also nicht seinen *Ngábwa*-Geist zum Schutze gegen einen umgehenden *Māndwa* aufrufen; es wäre dagegen nicht ausgeschlossen, daß man sich unter den Schutz eines *Māndwa* stellte gegen seinen eigenen Schutzgeist, so dieser sich nicht besänftigen läßt.

Wir erhalten denn folgendes Schema des Totenkultes — ein ergiebiges Feld für die Wahrsagerei:

A. *Gúterekēra*, einem Familiengeist opfern, und zwar:

1. *Gúterekēr ubuzigo*, opfern einem Geist, der den *Māndwa* auf Erden nicht geweiht war.
2. *Kubāndirwa*: für einen Geist die *Māndwa*-Mysterien vornehmen, da es ihm selbst in der Unterwelt unmöglich ist.



3. *Kumar urubânza*, darbringen ein Schlachtopfer; bei den Hamiten ist es ein Rind, bei den Hútu eine Ziege. Die Feier kann sein:  
*urubânzá r'w ubuzigo*: Schlachtopfer für einen Familiengeist, der den Mandwa nicht geweiht war.  
*urubânzá r'w imândwa*: Schlachtopfer für die *N'zimúzimu* eines Familiengeistes.

B. *Kubândwa*: *Mândwa*-Weihe der Lebenden, Heroenkult.

Wir wollen uns mit einer bloßen Aufzählung der besonders in Frage kommenden *Mândwa* begnügen, ohne auf ihre Lebensgeschichte einzugehen:

a) Haupt-*Mândwa*, die als *Mpāngamulīnzi* auftreten können:

1. Für Männer: *R'yāngōmbe*, *Bínego*, *Umunyóro*, *Umútwā*.
2. Für Frauen: *R'yāngōmbe*, *Kagoro*, *Nyakiro*, *Nyabirūngu*, *Umuzāna*, *Umútwā*.

b) Neben-*Mândwa*:

1. Eigentliche, d. h. aus dem Gefolge des *R'yāngōmbe*:  
*Rúhānga*, *Mugasa*, *Mánywa*, *Nkônjo*.
2. Fremde: *Mashira*, *Gihazi*, *Umulēngēwe*, *Gisiga*, *Nyiramurimyĩ*, *Rubāmbō*, *Rúmāna*, *'Intare*.

Hier mögen noch einige Namen für Weihekandidaten folgen, Spitznamen, die sich auf die Gefräßigkeit der *Mândwa* beziehen („die *Mândwa* denken nur an Fressen und Stehlen“), ihnen aber in Wirklichkeit bei der Weihe von ihrem „Paten“ gegeben werden:

*Rúmanura*, Herunternehmer, er stiehlt, was man oben, etwa auf dem Dörrboden, versteckt hatte.

*Nyagahemura*, der Veruntreuer.

*Múkokoránkono*, der begierig den Kochtopf auskratzt (Hirseteig).

*Kimizi*, der Verschlinger.

*Nkündifuro*: Schaumliebhaber (Milchschaum); er trinkt gern Milch.

*Rútamánikirwa*: vor dem man nichts versteckt aufheben kann (Dieb).

*Ruhubura*: davonrennender Dieb.

*Byābonakīrya*: daß die angehäuften Eßwaren doch nur einen Fresser fänden!

*Ntibyŧterura*: sie (die Eßwaren) erheben sich nicht von selbst; man muß sie ihm also reichen, nicht abschlagen.

*Nkūdūmpāye*: ich liebe den, der mir (zu essen) gibt.

*Rutarāmbanyīmāna*: Gottesscheuche — um drastisch die Ungebärden der *Mândwa* auszudrücken, die sie bewußt übertreiben.

*Rútanígwanímibónanya*: der nicht erwürgt wird vom Hirsebrei, soviel er auch hinunterschluckt.

*Rushōndumubónanya*: Hirseteigzerleger.

Derartige Namen können selbstverständlich unbegrenzt zusammengestellt werden. Noch zu erwähnen sind die

*Impára*, die stets erscheinen müssen, wo immer *R'yāngōmbe* rituell auftritt. Ihr Name kommt wahrscheinlich von *impára*, Antilope. *R'yāngōmbe* beobachtete seine schnellfüßigen Jäger und nannte sie eben: *impára*.



1. Sänger des *Muhára*, Mystensang bei der Feier.

2. *Mândwa* am Sultanshofe, wo sie gut gepflegt werden und fronfrei sind, auch keine Steuern zu zahlen haben. Sie wirken mit bei den Mysterienfeiern, halten Nachtwache und verscheuchen alles Unheil.

#### 4. Zauberei.

Die *Nzaratsi*, Philtren, wurden in einer besonderen Abhandlung in der Zeitschrift für Ethnologie beschrieben<sup>16</sup>. Die Wahrsager werden offiziell als Inhaber von Philtra bezeichnet, denn ihre Kunst besteht ja auch in Geheimmitteln. „Liebeszauber“ erschöpft begrifflich nicht den Inhalt des Wortes *Nzaratsi*, denn die Kräfte wirken je nachdem anziehend oder abstoßend, letzteres, wenn es gilt, einen Feind niederzuringen.

Bei der Speichelbesprechung gelegentlich einer Befragung werden stets erwähnt die Hexenmeister, die eigentlichen *abarozi*. Der Ausdruck bezeichnet aber auch allgemein solche, die mit geheimen Kräften umgehen. Mit dem nun folgenden kurzen Überblick über die Zauberei können wir unsern historischen Teil beschließen, weil alle übrigen in Frage kommenden Faktoren zum Alltagsleben gehören. So mag man fragen, ob Feinde an der Arbeit sind am Sultanshofe, beim Lehnsherrn, bei den Freunden, um ihre Ränke durchzusetzen; ob die Herden sich mehren werden, die Kinder gesund bleiben u. dgl. mehr.

Sehr ausführlich behandeln den Magismus SCHMIDT, KOPPERS, PINARD DE LA BOULLAYE, sowohl in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht, als auch in seiner Beziehung zur Religion<sup>17</sup>.

In Ruanda beherrscht der Magismus infolge des analogischen Denkens sehr stark das gesellschaftliche Leben. Theoretisch steht die Zauberei auch in einer gewissen Beziehung zum Gottesglauben, nicht als dessen Wurzel, sondern umgekehrt: „wenn *Imāna* (Gott) dem Zauberer nicht beisteht, so helfen ihm alle seine Künste nichts.“

Hinsichtlich unseres Themas hat die weltanschauliche Seite der Zauberei uns wenig oder gar nicht zu beschäftigen. Es möge kurz erwähnt werden, daß die Ruanda-Leute für das praktische Leben vollkommen logisch eingestellt sind, nur wo die gewöhnlichen Naturkräfte nicht mehr ausreichen, verfallen sie auf magische Praktiken — und damit stehen sie gewiß nicht isoliert in der Welt. Es ist ja in einem gewissen Sinne logisch, daß man verborgenen aktiven und passiven Kräften mit ebenfalls verborgenen Mitteln beizukommen sucht, die eben ihre Spezialisten haben: die Hellseher.

Geheimmittel — so will denn niemand Erfinder der Zauberei gewesen sein, vor allem nicht der Hexerei: die Ruanda-Leute behaupten, sie stamme von den Fremdvölkern, und diese wiederum beschuldigen die anderen.

Der Grundgedanke der Eingebornen über das Zauberesen scheint zu

<sup>16</sup> SCHUMACHER, Z. f. E., 1932: Das Geheimnis des Mweko.

<sup>17</sup> SCHMIDT: Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, X. Kapitel. Münster i. W. 1930. — SCHMIDT-KOPPERS: Völker und Kulturen; passim. — PINARD DE LA BOULLAYE: L'étude comparée des Religions. Première Édition. Paris 1922. Magie, relation avec la religion, Vol. I, p. 368.

sein, daß man den Magiern die Kenntnis geheimer Naturkräfte zuteilt, die dem Laien verborgen bleiben. Die Wunderwirkungen der Elektrizität wie auch sonstige staunenerregende Leistungen der Europäer beruhen für sie auf Zauberkünsten. Amulette, ja gewöhnliche Arznei, haben Zauberkraft, weil man das verborgene Agens nicht wahrnimmt.

In der sittlichen Beurteilung der Zauberei gehen die Eingebornen vom Objekt aus: so sind alle Mittel gut, wenn sie geeignet sind, Feinde kaltzustellen; unsittlich ist, was Verwandten oder Freunden schadet. Sultan und Fürsten haben ihre Zauberer oder gar Hexenmeister, doch kennt die Amtssprache solche Ausdrücke nicht, es sind das alles *abanyānzaratsi*, Philtra-Kenner, gut ihren Freunden, schrecklich für die Feinde. Doch auch in letzterer Hinsicht kommt der „Liebeszauber“ zu seinem Recht: wenn alle Hindernisse zerschlagen und die Feinde ohnmächtig geworden sind, werben sie um Liebe; Fremdvölker anerkennen die Oberhoheit des Sultans. Wenn ihre Unterwerfung aufrichtig ist, werden sie nobel behandelt. Die Wahrsager, die die geeigneten Mittel ausheckten, sind denn eben — Zauberer.

Auf Grund der Angaben meiner Gewährsmänner wollen wir sehen, wie sie sich einerseits die Zauberer, anderseits ihre Tätigkeit zurechtlegen.

Das Wort *abarozi* bezeichnet alle Tausendkünstler, hat dann aber auch den Beigeschmack der Schwarzkunst, der Hexerei. Von jemand sagen: „*n ūmurozi*“ (er ist ein Zauberer) ohne weitere Erklärung, würde sofort im letzteren Sinne ausgelegt; es kann aber auch heißen: es kommt ihm niemand gleich, er übertrumpft alle, etwa wie wir sagen: „Ich kann nicht hexen.“

Sie unterscheiden:

*Abapfumu*, Wahrsager, offiziell also *abanyānzaratsi* genannt.

*Abanyabifūtēro*, Sachzauberer. Bei amtlichem Zauber darf man das Wort *ubufūtēro* nicht anwenden, man muß eben *inzaratsi* sagen: *ubumara* bedeutet Lanzen- und Pfeilgift. Die Sachzauberer verabreichen äußere Mittel, Feimittel — man denke z. B. an Amulette — die man anlegt oder womit man sich salbt.

*Abákabura* = *abágabiza*, die eigentlichen Hexen, die das *ubútukīrano* verwenden, den Zeichenzauber: unter Zauberformeln nehmen sie eigentümliche Manipulationen vor.

Funktionell kommen folgende Zauberhandlungen in Betracht:

*Indágu*, Orakel, hauptsächlich durch die Haruspizientiere: Bulle, Widder, Küchlein. Die kräftigsten magischen Zwangsmittel (*imitsindo*) erspäht man bei der Eingeweideschau.

*Ibyūzo*: hierunter versteht man allgemein den Schutzzauber.

1. *amahembe*, Hörner. Sie sind mit magischen Pflanzen und Gräsern gefüllt. Als „Hörner“ gelten auch Holzröhrchen, Knochen u. dgl.
2. *urukingo*, Feimittel, Vorbeugungsmittel, in Schnittwunden eingerieben. Nunmehr gehen Geschosse fehl, reißende Tiere wenden sich zur Flucht, anschleichende Diebe werden von Angst befallen oder kommen nicht mehr von der Stelle. Europäische Impfungen sind *urukingo*. Jagdzauber in Schnittnarben erfordert drei Anwendungen:

1. *urugemo*: die Geschosse des Jägers werden treffsicher.
2. *urusāngo*, Spürzauber: der Jäger stößt auf das Wild.
3. *amákenya*, Fangzauber: das Wild entkommt nicht, auch wenn es nur leicht verwundet wurde.

*Urútsiro*, Exorzierbesen zum Einfangen der bösen Geister.

*Kwōhēra*, Seuchen und öffentliche Plagen abwenden. Die Aktion wird truppweise vorgenommen. An Beschwörern mag alles Raubgesindel zusammenkommen, denn unterwegs dürfen sie plündern nach Herzenslust.

*Abavubyi*, Regenmacher <sup>18</sup>.

1. *Abákūnzi* (*Ubúkūnzi*, eine Landschaft im südwestlichen Ruanda). Sie sind mit der Sultansfamilie verwandt und die einflußreichsten unter den Regenmachern. Sie erhielten den Auftrag von *Gíhānga* selbst.
2. *Abasígi*, aus der nördlichen Landschaft Busígi. Sultan *Rugānzu* übertrug das Amt dem Hútu-Ahnen *Mínyaruko*.
3. *Abáshāra*, aus dem Sultansclan seit *Yuhi Mazimpáka*.

Nicht offizielle Regenmacher heißen *abagobozi*.

*Abahóryo* = *abakēnyi*, Verflucher; sie stammen aus Ndórwa — die ungebärdigsten unter allen. So jemand ungebührlich spricht oder sich unanständig benimmt, fragt man ohne weiteres: „Bist du denn ein *Muhóryo*?“ Zu ihnen werden gezählt:

1. *Abávuma*, Verwünscher. Sie bannen Seuchen und Ungeziefer in den Saaten.
2. *Abaheyyi*, die Kehrseiter. Unter Verwünschungen wenden sie den anrückenden feindlichen Kriegern die entblößte Kehrseite zu.

*Urugororo*, Zwangsaussöhnung. Sie beschwichtigen die Geister nicht durch Opfer, wie die *Bapjúmu* (Wahrsager), sondern machen sie durch *imít-sindo* (Zwangsmittel) unschädlich. Die eingefangenen Geister können sie auch auf ihre Feinde loslassen.

*Kugōmbōra*, feien gegen Schlangenbiß; auch Bißwunden werden behandelt.

*Impígi*, Amulette. Beim Einsammeln der wirksamen Kräuter muß der Meister unbekleidet gehen und einen Eisenstab oder eine Lanze in der Hand halten; man unterscheidet:

a) *Amahēmbé*, Hörner:

1. *urúkago* = *igikomero* = *igishīngiriro*, Grundamulett für den Toreingang oder die Feuerstelle im Vorhof; gegen Diebe, Raubzeug, Blitz.
2. *áy imisōnga*, Hörner für Gelenkschmerzen, an der kranken Stelle zu tragen.
3. *íbyūzo*, Feimittel, um nicht verwundet zu werden oder den Wunden nicht zu erliegen.
4. *áy inzigo*, Hörner der Blutschuldigen, daß die Rächer den Mörder nicht finden, oder nicht erkennen, oder gar die Flucht ergreifen.
5. *áy inzaratsi*, Philtren, um von seinem Herrn (oder Frauen vom Manne) geliebt zu werden.

<sup>18</sup> Der Vegetationszauber (*amaremo*) ist verschieden und wird bei Beginn der Feldarbeiten vom Familienhaupt nach einem besonderen Zeremoniell vorgenommen. Im Verlauf des Jahres finden noch besondere Fruchtbarkeitsriten statt.



6. *ibirĩmbo*, Einschläferungshorn der Diebe; die Hausbewohner erwachen nicht während ihrer Anwesenheit.
7. *akabaragata*, Einschläferungshorn aus Urundi; es wird in den Schöpfbrunnen gelegt, und der Gebrauch des Wassers verursacht Schlaf.
8. *áy abáhuži*, Hörner der Entzauberer, zum Auffinden von bösem Zauber in der Wohnung oder im Körper des Kranken.
9. *irikūr irĩndi*, Horn, das entfernt ein anderes, d. h. wenn Rinder sich durch Hornstoß verletzten (Verletzung = Horn).
10. *ĩry abázimu*, Horn zum Schutz gegen Geister.

b) *Ingégene*: keine Hörner (wie 1 bis 10 hier oben), sondern schön geschnittene Hölzchen, gegen Krankheiten am Halse getragen.

1. *intāmbike*, quer über der Stirn oder am Halse getragen.
2. *ibihēko*, wörtlich „Tragamulette“, damit es zum „Tragen“ von Kindern auf dem Arme komme: für schwangere Frauen.
3. *íkuzo*, Aufziehmittel, für Frauen oder Hirten bei ständigem Verlust von Kindern oder Kälbern.

*Amapfũnda*, Geknotete, in Rindenstoff eingenähte Amulette, als Halsband lang ausgezogen und bestickt. (Verschiedene Anwendungen wie oben.)

*Udútebe*, Schemelchen, Hölzchen in Form eines Sitzschemels, am Halse getragen, gegen Schwarzwasser.

Zu den Zaubermitteln zählen sie auch das sogenannte *gútsĩndĩra*, anzuwingen: Muttervieh an das Fell des toten Kälbchens angewöhnen; die Kuh beleckt es und läßt sich melken.

c) *Imĩti*, Arzneien.

Man nimmt an, daß Arzneien wirksamer sind als Amulette, weil sie unmittelbar auf die kranke Stelle einwirken: sie saugen das Übel auf. Nie trüge man Amulette allein, man bemüht sich auch um geeignete Heilmittel.

Die folgende gedrängte Aufzählung mag uns zeigen, daß ihnen eine gewisse pharmazeutische Geschicklichkeit nicht abzusprechen ist; sie bedauern, daß sie das richtige Dosieren nicht verstehen wie die Europäer, so daß an sich heilsame Kräuter schädlich wirken; dann, daß sie nicht die geeigneten Behälter besitzen, um die Kräuter sauber aufzuheben.

1. *Imisyāno*, Gemahlenes: zu Mehl zerriebene Kräuter. In Wasser zum Trinken, oder für Buttersalbe und Einstreuen in Schröpfungswunden und Geschwüre.
2. *Imihōndano*, Zerstoßenes. In Wasser gelöst zum Baden, oder über das Geschwür ausgedrückt und aufgebunden.
3. *Imivugutano*, in Wasser Zerriebenes, zum Trinken und Auswaschen von Geschwüren.
4. *Imisĩgano*, Salbe, Kräutermehl in Butter oder Lehm, auch zum Einreiben.
5. *Imĩkũrano* = *imichukurano* = *imyĩmbano*, Ausgegrabenes, Wurzeln nämlich. Man verwendet die Rinde als Zerstoßenes oder Gemahlenes.
6. *Imikũbano*, Zusammengerührtes, in Wasser zu Brei: zum Einnehmen und Einreiben.

7. *'Imyīnikano*, Eingelegtes; roh oder zerstoßen für eine Nacht in Wasser eingelegte Kräuter: zum Trinken oder Einreiben.
8. *Imitēkano*, Gekochtes. Die gekochten Kräuter werden ausgedrückt: Absud zum Trinken, oder in Lehm gerührt zum Einreiben gegen Hautkrankheiten.
9. *Imyōkērano*, Geröstetes. Auf einer Tonscherbe zu Asche verbrannt, zum Einstreuen auf Geschwüre, oder für Buttersalbe.
10. *Imyūkano*, Räucherungen, zum Einatmen. Das Kraut wird in einen Stab geklemmt und man legt eine Kohle auf.
11. *Urwīna*, Schwitzgrube. Erhitzte Grube, mit Bananenblatt ausgelegt.  
*Urubīndi*, Heißwassergrube, zum selben Zweck. An Stricken läßt man behutsam heiße Steine in das Wasser hinab.
12. *Kuvūsha*, Blut ausfließen lassen, schröpfen.
13. *'Amāzi*, Wasser, Wasserkur:  
 Man löst Lehm und Saft vom Bananenstamm in Wasser; der Kranke wird mit der Lösung über den ganzen Körper bestrichen und kommt dann zu Bett.  
 Am Ufer eines Gewässers sitzend läßt der Kranke die Beine ins Wasser hinunterhängen.  
 Mit Geschwüren und Ausschlag Behaftete sitzen stundenlang in Thermalquellen (*amashyūza*).
14. *'Ubwūngo*, Heilung von Verstauchungen; nach vorherigem Schröpfen werden zerstoßene Kräuter über der Stelle ausgedrückt.
15. *Amāse*, Kuhmist mit Jauche, gegen Schlangenbiß und Hautkrankheiten.
16. *Kurogōra*, entzaubern, entgiften.  
 α) Schröpfwunden, mit Heilkräutern eingerieben, oder ausgesaugt, nachdem die Stelle mit einem Gegenzauberhorn berührt wurde; dann neues Einreiben zum Heilen der Schnittwunden.  
 β) *imivugutano* (in Wasser Zerriebenes), als Brechmittel gegen Gift.

Hexerei, *īsiriba*, *urutēgo* (Schmutz-, Wettzauberei).

Die verschiedenen Verfahren lassen sich zurückführen auf *ubufūtēro* (Sachzauber) und *ubūtukīrano* (Verwünschungen); sie werden im geheimen von Einzelhexen vorgenommen.

*Igitēga*, Schädigung und Tötung durch Fernwirkung.

*Umushyārara*, Brandzauber. Es fliegen Steine und Erdschollen heran, und plötzlich geht das Gehöft in Flammen auf; der Malefizzauber heftet sich an die Person und verzehrt alle Zufluchtstätten, selbst solche aus grünen Bananenstämmen, die er sich wo immer errichten mag.

*'Isāmbyo* = *umuhūta*, Schnellzauber. Der Betroffene gebärdet sich wie irrsinnig und muß bald sterben.

*'Akīshōyi*, Wassertod; der Behexte geht ins Wasser.

*Ubushitsi*, Geister- und Verbrecherfang. Die Geister werden in Hörner eingefangen; das Herz eines Diebes u. a. zischt im Zauberswasser auf, bekennet alles und gibt Namen wie Aufenthaltsort an.

*Irāngo*, Wegweiser. Der Zauber führt den Bestohlenen an die Wohnung

des Diebes heran, wo er die gestohlenen Sachen wiederfindet, z. B. seine gestohlene Kuh erblickt.

*Inzaratsi*, Philtren, insofern sie Tod oder Scheidung herbeiführen. Die Ingredienzien kommen in die Speisen und die Getränke, unter das Kopfkissen, an eine beliebige Stelle in der Wohnung, besonders an den Aufstieg zum Bett.

*Urúzingo*, Ohnmachtzauber, vor allem von eifersüchtigen Frauen unter Beihilfe der männlichen oder weiblichen Dienerschaft. Man verschafft sich Haare, auch Speichel, Menstruationsblut, semen des Opfers und versenkt den Zauber neben den Herd, auch mag er in Speise und Trank gerührt, an eine Durchgangsstelle, oder direkt an die Person gestrichen werden: sie wird unfähig, ihren Arbeiten nachzugehen.

*Ubúchuraguzi*, Nachttanz, des Zauberers nämlich, wobei er Erde gegen das betreffende Haus wirft: der Zauber tötet Mensch und Tier, besonders die Kinder.

*'Imbarága*, Wutzauber, durch Verwünschung; die Person wird von Tollwut erfaßt, stürzt hinaus und tötet jemand, worauf sie selbst der Blutrache verfällt.

*'Umwíryáne*, Selbstbiß. Der Verhexte haßt sich selber, es hassen sich Verwandte, Vater und Kinder, Mann und Weib. Die Störung führt schließlich zum Selbstmord.

*Uruhuniko*, Füllzauber. Der Schwarzkünstler oder Giftmischer gibt seinem Opfer etwas ein (*ibigaburano*), worauf der Betreffende abmagert ohne krank zu sein und zum Schwächling wird. Als *Kúzōnga* bewirkt der Zauber Unfähigkeit: man weiß nicht mehr verständig zu reden, ein Richter kann kein ordentliches Urteil mehr fällen, überhaupt wird man unfähig, in einer gesitteten Gesellschaft aufzutreten.

*Rúbwa*, Hündigkeit. Das Opfer wird „hundsfeige“. Die Schuldigen sind die männliche und weibliche Hausdienerschaft. Der Herr flieht von da ab die Gesellschaft und denkt nicht mehr an seine Obliegenheiten.

*Gúfatira*, Beschlagnahme, durch semen oder Menstruationsblut. Männer wollen nichts mehr von Frauen wissen und umgekehrt; sie verzichten auf Nachkommenschaft.

*Irāngu*, Heimweh, Zehrung (zehrt ab wie jemand, der sich heimsehnt).

Die „Eifersucht“ (*Kebsin*) nimmt es besonders an Kindern der anderen vor. Es geschieht mit dem Blut einer Frau oder einer Hündin, es muß aber *amábi* sein, Blut vom Unwohlsein einer Frau, der ein Kind starb. Das Haar des Kindes rötet sich, Wangen und Glieder schwellen an, die Haut springt auf und wird schrundig.

Zum besseren Verständnis des Ineinandergreifens der verschiedenen Faktoren nahm ich eine Reihe von „öffentlich beobachteten“ Fällen auf, wovon wir das eine oder andere Beispiel auswählen wollen. Ich bringe sie nach der stenographischen Aufzeichnung, so wie ich sie hörte. Obschon die Informatoren fest von der Zuverlässigkeit ihrer Berichte überzeugt sind, mag man doch des Satzes eingedenk sein dürfen: fama crescit eundo.



*Irāngo.*

Rubíbi war ein Tütsi aus Kabīngo. Ein anderer Tütsi aus dem Clan der B'ēnégitori stahl ihm eine Kuh. Keine Spur war aufzufinden.

Rubíbi begibt sich zu einem Zauberer namens Kadēnde aus Bunyāmbiriri. Er führt eine Ziege mit, zwei Schafe und überbringt einen Krug Bier. Er erzählt sein Mißgeschick und fügt hinzu: „Wenn du den Dieb ausfindig machst, gebe ich dir noch weitere drei Ziegen.“

Kadēnde überreicht ihm ein Zauberhölzchen: „Binde es an deine Lanze, berühre damit die Stelle, wo der Dieb entwichen ist, und verfolge die Spur, so, wie dein Herz es dir eingibt.“

Das Wegweiserholz führt ihn auf eine Entfernung von etwa fünf Stunden in die Nähe des Akanyáru, an der Grenze Urundis. Plötzlich erblickt er seine *úrwirūngu*- (graufarbige) Kuh in der Herde des Nyamunanira. Er begibt sich aus Vorsicht in eine gewisse Entfernung und ruft: „Seht dort meine *úrwirūngu*-Kuh, genannt *Rwānamiza*; ihr wißt, daß Nyamunanira sie erst kürzlich angeführt hat: es ist eine *ínshīmūtano*, eine gestohlene Kuh.“ — Auf dem Rückwege gibt er es weiter bekannt.

Rubíbi gehörte zum mächtigen Clan der Bēnerwāmba. Er bittet also seine Verwandten, eine Herde des Nyamunanira zu überfallen, die sich bei seinem Schwiegervater Bātaka befand. Man bringt die ganze Herde an: dreißig Stück.

Bātaka gehörte zu ihren Freunden, und so begnügte man sich denn damit, die gestohlene Kuh zurückzufordern. Man verlangte auch keine Entschädigung für das Kleinvieh, das der Zauberer erhalten hatte, dem man dann auch die drei versprochenen Ziegen zuführen ließ.

*Umushyārara.*

Nkēramihigo, ein Tütsi aus der (politischen) Hügelschaft Kibábara in der Nähe der Mission Issáve, war vom Häuptling des Ortes verwiesen worden. Einige Besitzgegenstände hatte er einem dortigen Tütsi Mulīndangabo zur Verwahrung übergeben. Die Begebenheit trug sich zu um 1925.

Nkēramihigo stellt sich nach einiger Zeit ein, um die Sachen abzuholen. Der andere antwortet:

— Nichts habe ich für dich hinterlegt, stelle Zeugen!

— Zeugen? Ich hatte doch mit aller Umsicht vorzugehen, damit niemand es erfahre. Ich muß denn darauf verzichten — du aber wirst noch Weiteres erfahren.

Nach etwa sechs Wochen regnet es mit einem Male Staub und Schollen über das Gehöft, die Hütte geht in Flammen auf. Mulīndangabo läßt neu bauen; die Arbeiten sind noch nicht beendet und schon brennt es lichterloh.

Er läßt eine Notwohnung neben dem Getreidespeicher errichten: sie flammt auf; die Ernte konnte man gerade noch retten. Frauen stellen sich ein, um die Körner zu mahlen: einer fliegt ein Stein an den Kopf, und sie macht sich davon.

Dem Mulīndangabo bleibt nichts anderes übrig, als Unterkunft bei seinen Freunden zu suchen. Die Gasthütte verbrennt. Man bringt einen Windschirm über einer lebenden Hecke an: er verbrennt. Einer der Herdsteine fliegt

auf und trifft einen kleinen Stier an den Kopf, daß er zusammenbricht — er kam aber noch mit dem Leben davon.

Schließlich wird ein Verschlag aus grünen Bananenstämmen vom Feuer verzehrt.

Mulindangabo wendet sich nun an einen Zauberer aus Urûndi. Der ordnet an: „Baue eine neue Hütte und benachrichtige mich.“ So geschieht es, doch schon setzt der Schollenregen ein. Der Zauberer eilt heran. Er bindet ein Stück trockenes Wildbret an seine Lanze, stößt damit gegen das Dach und der Regen hört auf. Er hinterläßt ihm noch zwei weitere Amulette: eines soll er in der Hütte anbringen, das andere selbst anlegen; mit dem Honorar möge er zunächst zwei Jahre warten. Der Spuk stellte sich nicht wieder ein und nach zwei Jahren bewilligte Mulindangabo dem Zauberer zwei Rinder.

### *Amákaburo.*

Eine Tûtsi-Frau, Ndábateze mit Namen, hatte die Krieger des Muhígirwa verhext, als sie sich auf einem Feldzuge gegen die Urûndi-Leute befanden. Sie lagerten in der Nähe. Ein Krieger-Pygmäe namens Njagari und ein junger Tûtsi, Karônkano, waren in ihre Hütte eingedrungen und hatten ihr zwei gebrauchte Hacken und eine Flechtlanzette entwendet.

Sie begibt sich zum Muhígirwa und will ihre Sachen zurückhaben.

— Wer hat sie gestohlen?

— Ein Mutwa und ein junger Tûtsi.

— Zeige sie mir.

— Ich könnte sie unmöglich<sup>f</sup> wiedererkennen.

— Was ist denn da zu machen?

— So soll ich vermissen, was mir gehört? — Sie beschimpft den Feldherrn und fügt hinzu: „Ihr sollt es zu bereuen haben!“

In der Nacht entsteht Streit unter den Kriegern und mehrere unter ihnen werden dabei verwundet. Man erkundigte sich nach dem Weib, allein es ist nicht aufzufinden.

Im folgenden Lager zeigt sich der Pygmäe von Sinnen: er zerschneidet die Saiten der Harfe und fällt über die Mannschaften her. Einer von ihnen erliegt seinen Wunden. Die Krieger ziehen weiter und Njagari bleibt zurück. Er legt Feuer an und kommt in der brennenden Hütte um.

Man fahndet nach der Ndábateze und ergreift sie. Sie gibt alles zu und erklärt dem Muhígirwa: „Ich hatte dir doch gesagt, daß der Diebstahl nicht ungestraft bleiben würde, ich wandte denn das *gúkabura* an.“

### *Amákaburo.*

Rubwêchi war ein Hexenmeister, der sich in der Ortschaft unseres Gewährsmannes Ruzigamintûro befand. Ein gewisser Tûtsi Rugāambarara, ein Mann aus Ruanda, der nach Urundi geflüchtet war und dann zurückkam, stahl dem Zauberer Bohnen, Hirse und zwei Stoffe, unter Beteiligung eines Hútu, Múkiga, aus demselben Ort.

In der Nacht schichtet Rugāambarara einen hohen Haufen Steine auf und entzündet oben ein Feuer. Die ganze Nacht hindurch hockt er nebenan. Die

Leute fragen verwundert: „Was treibst du da?“ — „In Urundi beging ich einen Diebstahl und muß nun sehen, daß ich einen Gegenzauber anlege, denn dort versteht man sich aufs Hexen!“ — In Wirklichkeit hatte er vor, sich gegen den als Hexenmeister bekannten Rubwēchi zu schützen: *kwîrogōza*.

Múkiga seinerseits benimmt sich wie von Sinnen. Er fällt die Leute an:

— Weshalb munkelt man überall davon, daß ich den Rubwēchi bestohlen habe?

— Wer behauptet das? Da du aber selbst daraufkommst, ist es vielleicht nicht so ganz ohne Grund.

— So will ich euch denn etwas vormachen!

Er begibt sich in seine Hütte, läßt sein Töchterchen austreten und legt Feuer an. Er nimmt seinen Knüttel über die Schulter und macht sich davon. In der Ortschaft Múbone trifft er auf eine Mândwa-Gruppe: man reicht ihm Bier.

— Gebt mir eine Schale, denn ich trinke nicht aus dem Saugrohr.

Er setzt an. Augenblicklich wird der Leib entsetzlich aufgetrieben und bricht auf; die Eingeweide treten hervor — er stirbt.

Rubwēchi hatte ihn verhext. Rugāambarara war ein mächtigerer Hexenmeister und kam heil davon. Er lebt jetzt noch.

### *Ubushitsi.*

Ein Hútu Shyíribúryo, wieder aus der Ortschaft des Ruzigamíntüro, Gefolgsmann seines Vaters, sollte sich nach der Kívu-Insel 'Ijwi aufmachen, wo sich der Sultan Rwābugiri befand, um bei seinem Herrn den Dienst zu versehen. Man rät ihm, die Reise ohne Wegzehrung zu unternehmen, damit die Vorbereitungen nicht auffielen: es treibe sich nämlich ein böser Geist in der Gegend herum, der allen jungen Leuten den Garaus mache. Er schlägt denn zunächst eine falsche Richtung ein, erreicht 'Ijwi und kehrt wieder nach Hause zurück, wo er jedoch gleich erkrankt.

Eine Hútu-Frau stellt sich ein: „Er wird von einem Geist geplagt“, spricht sie. Man reicht ihr Bier, und sie beginnt mit der Austreibung. In der einen Hand hält sie einen Grasbüschel, in der anderen ihr Horn. Der Geist läßt sich im Grasbüschel vernehmen und sie legt es auf den Boden.

Ruzigamíntüro war anwesend. Halme und Blätter erzittern und deutlich hört man eine Stimme: „Ja, ich bin es, Rugwizabigwi — seit langer Zeit gestorben. Ich trete gegen alle jungen Leute auf, weil meine Verwandten meinen Tod nicht gerächt haben.“

Er war nämlich nach der Ostprovinz Bugessera gegangen und hatte sich dort als Tütsi ausgegeben. Er spielte seine Rolle so gut, daß er ein Tütsi-Mädchen heiraten durfte. Die Brüder der jungen Frau erfahren schließlich, daß sie es durchaus nicht mit einem adeligen Schwager zu tun haben und erschlagen ihn auf einer Jagd.

Der Geist spricht weiter: „Opfert mir Bier, dann baut mir eine Hütte mit Gehöft; ein Stier mit Kuh soll eingestellt werden.“

Das Bier wird angebracht. Ruzigamíntüro hatte beobachtet, wie die Halme sich bewegten, hörte auch die Stimme; nun sieht er, wie das Bier im



Krüge wirbelnd kocht und aufschäumt — bis er schließlich leer ist. Der Geist läßt sich von neuem hören: „Ich scheide, der Kranke soll genesen, aber regelmäßig habt ihr mir Opfer darzubringen.“

Man führte alle Anordnungen des Geistes aus. Das Vieh ging regelmäßig mit der eigenen Herde aus, weidete und wurde gemolken. Jeden Monat weihte man dem Geiste sein Bier. Der Kranke genas und lebte noch lange, bis er schließlich den Blattern erlag.

Vielfach wurden Zauberer und Entzauberer des Betruges überführt; dann mag Bauchrednerei und Giftmischerei in Betracht kommen sowie tödlich sich auswirkende Autosuggestion infolge des Schreckens, den die Zauberer einflößen: der Betreffende weiß sich schuldig, vermutet, daß die Zauberer ihn verfolgen, und der Wahn läßt die Folgen bei ihm in Erscheinung treten, von denen er gehört hat. Andere Fälle sind undurchsichtiger.

## II. Begriffsbestimmungen.

### 1. Innere Verwandtschaft zwischen Wahrsagerei und Magie.

In der Anschauung der Eingebornen besteht ein innerer Zusammenhang zwischen Wahrsagerei und allen Formen der Magie. Der Wahrsager, der, wie wir sahen, als Magier gilt, hat allen magischen Erscheinungen nachzugehen und sie auf „hold und unhold“ zu untersuchen. Durch Angabe der *Mitsindo* (Siegeszauber) bekundet er sich sogar als eine Art Oberzauberer, der es vermag, die Ereignisse nach Wunsch der Menschen zu gestalten. Nicht bloß irdische Geheimkräfte, auch überirdischen Geisterspuk bezwingt er. So wird die Wahrsagerei zur Zentralstelle aller Lebensinteressen. Über ein beliebiges Gebiet der Welt oder der Unterwelt mag er befragt werden und muß in der Lage sein, die geeigneten Abwehrmittel anzugeben. So er erkennt, daß ein Unternehmen von feindlichen Einflüssen bedroht ist: Arbeiten meine Feinde bei Hofe mit bloß menschlichen Mitteln oder lassen sie magische Kräfte mitspielen; sind vielleicht gar Geister gegen mich aufgerufen worden? — Für alles weiß ein geschickter Wahrsager Rat.

Wir sahen, daß die beiden Wörter: *abapfumu* (Wahrsager) und *abanyānzaratsi* (Inhaber von Philtren) gleiche Bedeutung haben. Es besagt, daß der Wahrsager nicht bloß die Zukunft erschaut, sondern sie auch in einer gewissen Richtung beeinflusst und gestaltet.

Die Hauptformen der Magie in Ruanda mag man vielleicht nach dem Objekt unter vier Gesichtspunkten betrachten:

1. Die Wahrsagerei (*kuragura*) gewissermaßen als Generalinstanz: sie erkennt die Zukunft und beeinflusst sie durch die *Mitsindo*; desgleichen aber auch die verborgene Gegenwart.

Begrifflich mag man ihr denn die Ordalien zuzählen: sie erweisen eine gegenwärtig verborgene Schuld oder Unschuld, und die Ingredienzien wirken gleich den *Mitsindo*: die Verbindung Ingredienzien + Schuld = Tod, Ingredienzien + Unschuld = 0, keine Wirkung, folglich Freispruch. Bei den Ordalien wird die menschliche Rechtsprechung ausgeschaltet.

## 2. Magische Sanktionen gegen Treubruch.

a) *Igihāngo*, amtliche Sanktion am Sultanshofe. Die Wirkung bleibt latent, bis sich eine zukünftige Schuld mit dem eingenommenen Mittel verbindet. Im Vergleich mit den Ordalien besteht also bloß ein zeitlicher Unterschied.

Das *Gihāngo* ist eine ekelerregende, schwarze Mischung, aus abscheulichen Dingen zusammengebraut. Die zähe Flüssigkeit wird auf die Zunge gestrichen und tötet den Betreffenden, sobald er untreu oder wortbrüchig wird. Der Zauberbefahtene eilt nun in Begleitung seiner Freunde, sich durch gewaltsamen Koitus auf offenem Felde von der Infektion zu befreien und sie, je nachdem, auf eine andere oder einen anderen zu übertragen; der Betreffende oder die Betreffende gibt sie dann auf gleiche Weise weiter.

b) *Kūnywāna*, Blutsbrüderschaft trinken. Dieser Bund verfolgt denselben Zweck wie das *Gihāngo*, nur daß es sich hier um eine magische Privatsanktion zur Sicherung der Treue handelt und daß man materiell anders vorgeht.

## 3. Zuwendung von Glück, Abwendung und, wo nötig, Bezwungung von Unglück.

Hier mag der bloße Hinweis auf bekannte Zaubervornahmen genügen: Regen- (*kuvuba*), Vegetations- (*amaremo*) Zauber und Übergabe der Erstlingsfrucht an Eltern und Sultan (*kuganura*). Die beiden letzteren Vornahmen bekunden sich als Fruchtbarkeitszauber überhaupt durch den rituellen Beischlaf (*kwākīra*), das „Ergreifen des Segens“.

Wir wissen, daß die *Mitsindo* (Sieges-, Abwehrzauber) zum Wahrsagerum gehören, so auch die *Nzaratsi*, die hold und unhold sind; die *Nzaratsi* können zu *Mitsindo* werden, falls es sich darum handelt, die „Eifersucht“, d. h. die Kebse oder überhaupt Gegenspieler, lahmzulegen. Wir sagten also richtig, daß die Wahrsagerei sich auf alle Gebiete der Zauberei erstreckt.

Nun müssen wir doch eine Ausnahme machen, den jetzt zu besprechenden *Musse* (*umuse*), ein uraltes Menschheitsinstitut, „das vor aller Wahrsagerei liegt“: der Heilbringer. Wenn man sich auch vorstellen könnte, daß ein Wahrsager über die Wirksamkeit der Handlungen des *Musse* befragt wird, so wäre es schon sekundäre Kulturmischung, Entwicklung nicht auf Grund innerer, sondern äußerer Kausalität<sup>19</sup>. Die Einrichtung bestand auch vor Ahnen- und Heroenkult, das schon deswegen, weil die Wahrsagerei älter ist.

Man wird einwenden, daß die „Urmythologie“, die vom Aufenthalt der Menschen im Himmel erzählt, doch bereits die Wahrsagerei erwähnt. (Vgl. oben, S. 142). Dieser Einwand wäre allerdings stichhaltig für den Fall, daß das Heilbringertum „auf Erden“ vor der Ankunft der Himmlischen nicht bestand.

Nach obiger Berechnung reicht der „Absturz vom Himmel“ bloß drei Jahrhunderte zurück: es war die Einwanderung nicht einer geschlossenen Gruppe, nicht einmal einer Familie, sondern eines Brüderpaares mit ihrer

<sup>19</sup> SCHMIDT, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, Münster i. W. 1937, S. 228. — GRAEBNER, Methode der Ethnologie, S. 161. — VAN BULCK, Beiträge zur Methodik der Völkerkunde, S. 42, 154.

Schwester und einem Pygmäen; letzterer Umstand läßt darauf schließen, daß es fürstliche Persönlichkeiten waren, die geringe Personenzahl aber und die wenigen Habseligkeiten — daß es sich um Flüchtlinge handelte. Wir werden zugeben müssen, daß, wenn meine Gewährsmänner mir solch intime Einzelheiten wie die folgenden über ihre eigene Himmelsmutter mitgeteilt haben, sie auch in allem anderen als zuverlässig zu erachten sind.

Aus der Darstellung geht hervor, daß es sich bei der Erzählung über das Stierherz und die Fruchtmilch um eine Frauenlist handelt, wodurch eine uneheliche Schwangerschaft verhüllt werden sollte. Der erwachsene Jüngling mußte die „Eifersucht“ (Nebenfrauen) über sich spotten hören, er sei „ein Sohn des Fleisches (Stierherz), nicht aber des Königs“. Er machte seiner Mutter *Gasani* Vorwürfe, daß sie ihm seine Abstammung verheimlicht habe, sie aber antwortete: „Höre nicht, mein Kind, auf die Worte der Eifersucht.“ Trotz der Beschwörungen seiner Mutter hielt es ihn schließlich nicht mehr und er entschloß sich zur Flucht unter den angegebenen Umständen. So „fiel er vom Himmel“. Er selbst band den Bázigāba das Märchen auf und bemerkte dazu in vertrautem Kreise: „So jemand allein reiste, erzählt er, was ihm einfallen mag.“ — Für den Aufenthalt im Himmel wird das Heilbringertum nicht erwähnt. Nun erklären meine Informatoren, daß die Wahrsagerei bereits den Erdhaften bekannt war. Wie verhielten sich denn bei den damaligen Ruanda-Stämmen Heilbringer und Wahrsager zueinander? Nach meinen Aufzeichnungen über die Landschaft Bugoyi erscheint dort das Heilbringertum als selbständige Einrichtung, nicht abhängig von „Landübertragung“, wie meine Tütsi es auffassen (siehe unten), und wäre somit wohl vorher anzusetzen; dazu die ausdrückliche Bemerkung: „es bestand vor aller Wahrsagerei.“

Meine Gewährsmänner aus Bugoyi waren außer verschiedenen Häuptlingen und Hútu vor allem die beiden Makobe und Ntēmbé aus dem Clan der Bagwābiro, Stamm Basinga. Durch Reichtum und Heirat wurden ihre Stammesangehörigen zu „Tütsi“, und sie selbst behaupten, es ursprünglich gewesen zu sein, doch wird es von anderen bestritten. Bei der Schilderung der ersten Besiedlung der Landschaft Bugoyi kamen sie auch auf den *Musse* zu sprechen. Ich führe ihre Äußerungen im Wortlaut an: „Der *Musse* vollzieht alle rituellen Gebräuche, er bringt jedem Menschen Gedeihen. Sein Segen mehrt Mensch und Vieh und niemand baute seine Hütte, wenn nicht vorher der *Musse* kam und sein Feuerchen entzündete. Im Vergleich zum *Musse* haben die Wahrsager rein nichts zu bedeuten; er ist in keiner Weise vom Wahrsager abhängig und bringt allen Segen.“ Das Heilbringertum fällt unter den allgemeinen Begriff Magie, und wegen seiner Bedeutung möge es etwas ausführlicher besprochen werden.

4. Der Heilbringer (*umuse*). Nach dem geflügelten Wort „*Gihānga yāhānz Urwānda*“, „*Gihānga* ist es, der schuf Ruanda“ — gemeint ist der erste Hamitenkönig — führen auch meine hamitischen Gewährsmänner das Heilbringertum auf *Gihānga* zurück. Ihre Begründung jedoch läßt durchblicken, daß die Segenskraft nicht erst dort ihren Ursprung fand. Sie erklären: „Weder die Erdhaften noch die Himmlischen wußten etwas von Heilbringern als



solchen, sie wurden von *Gihānga* in ihr Amt eingesetzt. Bis dahin waren sie einfach Erdhafte, allein die Eroberer sagten sich: *nibo bakúru, basá n abātu-byāye, twásānz ís ár iyābo, úbw ár iwābo baraturuta, barátubyāye*; sie sind alt-ehrwürdig, sie sind gleich zu achten mit denen, die uns gezeugt haben, wir fanden die Erde, sie gehörte ihnen, da sie nun dort zu Hause sind, übertreffen sie uns, sie haben uns gezeugt.“

Die Heilbringer tragen keine Abzeichen, ihre bloße Gegenwart mit ihren Segensworten genügt.

#### Segenstätigkeit des Heilbringers.

1. *Gúterur úmwāna, kúmwīt ízina*, in die Höhe heben das Kind, ihm geben einen Namen; d. h. er kann den Vater beim Zeremoniell des Namensgebens vertreten.

2. *Gúchāna*, das Feuer unterhalten, nämlich zu Beginn und zur Beendigung der Trauer nach einem Todesfall. Beim Tode des Hausherrn mag er dessen Bruder vertreten für das gesamte Zeremoniell, speziell das rituelle Abbrennen des Schutzbaum-Stumpfes, doch stets ist ihm eigen das Entzünden des neuen Feuers in Hof und Wohnung des Verstorbenen sowohl als seiner verheirateten Söhne. In Begleitung des Wahrsagers — wohl sekundäre Erscheinung — besprengt er Wohnung, Hof und Vieh mit dem „Friedenswasser“, gewöhnliches Wasser, das mit Weißerde (Friedenserde) angerührt ist.

3. *Gútāng ibibānza*, vergeben die Bauplätze. Hat man den Bauplatz gewählt, so wird der *Musse* benachrichtigt: „*uze kūza mu nkóko kúmp ikibānza* komme zu kommen beim (ersten) Hahnenschrei, mir zu übergeben den Bauplatz“; man nimmt eben an, daß das Land den Bázigāba gehört. Wenn man diesen Umstand als grundlegend für das Amt des *Musse* anzusehen hat, so ginge es auf die erste Einwanderung zurück — es stellt nämlich ein Eigentumsverhältnis der Bázigāba zu einem anderen Stamm dar, dem Landeigentum übertragen werden soll. In dem Falle wären Messer- und Kopfwahrsagerei älter. Man erwähnt nicht, ob die Bázigāba die *Musse*-Segenstätigkeit in ihrem Stamm ausübten, also vor Ankunft der Fremden.

Der *Musse* erscheint denn gegen zwei bis drei Uhr am Morgen, hebt einen Quadratmeter Erde aus, dort, wo der Mittelpfahl der Hütte aufgestellt werden soll, und ein paar Meter weiter entzündet er ein Feuer, das bis zur Fertigstellung des Baues nicht erlöschen darf; für einen Häuptling mag der Bau Monate in Anspruch nehmen, der *Musse* darf das Feuer nicht verlassen, er mag sich aber von einem Verwandten vertreten lassen; auch sind ihm die Leute des Häuptlings behilflich. Über dem Feuer errichtet man eine kleine Schutzhütte, damit der Regen es nicht auslösche. Stellt sich eine Bachstelze auf dem Bauplatz ein — „und sie tut es immer“ — so sieht man diesen Umstand als ein glückverheißendes Vorzeichen an. Bei den Fürsten erhält der *Musse* für seine Mühewaltung ein Rind, bei gewöhnlichen Leuten Bier, dort nimmt der Bau auch nur zwei bis drei Tage in Anspruch. Es gebührt ihm nämlich Anerkennung, „weil er ein *munyamuhāngo* ist“, Hüter eines Brauchtums.

4. *Gútāng imbuto*, vergeben Saatgut. Für den Beginn der Feldarbeiten braucht er nicht besonders gerufen zu werden, doch, trifft er auf einen Schutzbefohlenen, der gerade sein Feld besät, so greift er zu und tut einige Züge mit: es bedeutet Saatsegen.

Obiger Ausdruck kam erst mit dem Ahnen- und Heroenkult auf. Beim sogenannten *kúbyālir amahêmbé* zur Feier des Einstellens eines neuen Stieres in die Herde, wie auch beim Heroenkult, hat er anzubringen: Kürbisse, Feldsalat, Eleusine, Hirse, die beim *kúbyālir amahêmbé* verwendet werden, „zeugen, Leben spenden dem Gehörn“, des alten Stieres nämlich, der rituell geschlachtet wurde. Es bedeutet Wohlfahrt und Haussegen, wieder ein Fruchtbarkeitsritus. An einer Stelle der Einfriedigung rechterseits ebnet man die Erde und pflanzt das Gehörn auf mit Augen, Herz, Gallenblase, der Ausleerung und einem Bündel frischer Segenskräuter. Man bedeckt das Ganze mit Erde und bestreicht es mit Mist und Weißerde. Diese Arbeit besorgt der Hausherr mit dem Wahrsager. Der Hausherr streut „Lachkörner“ über das Feuer des Herdes und erzählt dem Geiste alles, was zu seinen Ehren geschehen ist, dabei erfleht er dessen Segen. Die „Lachkörner“ sind Hirse oder Eleusine, die im Feuer aufknistern und das befriedigte „Lachen“ des Hausgeistes versinnbildeln.

Im Heroenkult kommt auch obiges Saatgut hinzu, wieder ein Fall von äußerer Kulturbeeinflussung.

5. *Gúsēnd ubunyāge*, verabschieden die Beschlagnahme; Kulturmischung durch gleichzeitiges Auftreten des *Musse* und des Wahrsagers. Es geschieht bei der Wiedereinsetzung eines Begnadigten durch „Verleihung des Feuers“. Der Lehnherr hatte ihm nämlich sein Vieh beschlagnahmt und damit erlosch auch das Viehfeuer. Nun erhält er wieder ein Rind — „Feuer“ = Rind — als Erlaubnis zum Entfachen des Feuers, worauf seine Freunde ihn mit Vieh entschädigen dürfen. Das alte Bettstroh, der Bodenbelag, wird verbrannt, alles „Trauerhaar“ des Körpers wird entfernt, man legt neue Kleider an, und der *Musse* entzündet das Feuer, während der Wahrsager die Besprengungen mit dem Friedenswasser vornimmt.

6. *Kúrārirwá n imândwa*, Nachtherberge gewähren den *Mândwa*, bildlich zu nehmen. Sowie die *Mândwa* sich zum Bettel im Hause des Initiierten einstellen, besuchen sie auch seinen *Musse*; sie erhalten ihr Almosen und ziehen ab. Die Heranziehung des *Musse* beim Bettelgang der *Mândwa* läßt erkennen, daß er in der Anschauung der Eingebornen von seinem Schutzbefohlenen unzertrennlich ist.

7. *Kúrārirwá n ingoma*, Herberge gewähren der Trommel. Wenn die vereidigten Trommelschnitzer eine neue Trommel hergestellt haben, so bringen sie dieselbe zum *Musse*. Im Hofe stellt er sie auf einer Matte auf und zündet sein Feuer an, während man andere Trommeln dazu schlägt. Also wohl seit Beginn der Fremdherrschaft.

8. *Kúrārirwá n inyūndo*, Herberge gewähren dem Schmiedehammer. Man beachte, daß das Eisen von den Himmlischen eingeführt wurde. Wenn die Schmiede einen neuen Hammer angefertigt haben, so heben sie ihn über die Schulter und begeben sich zum *Musse*, wo sie ihn vor dem Hütteneingang

niederlegen; der Hammer ist in ein Büschel Segenskräuter eingewickelt. Der *Musse* zündet sein Feuer an.

9. *Kúbika*, einen Todesfall melden, etwas im Zusammenhang mit einem Todesfall bekanntgeben. Wenn ein Lehnhirte des Sultans, aber aus altem Geschlecht, gestorben ist, hält man ein besonderes Zeremoniell ein bis zur Beendigung der Trauer. Bis dahin durften die Familienmitglieder nicht vor dem Sultan erscheinen. Selbst nach Beendigung der Trauer stellen sie sich erst beim König ein, nachdem sie eine Nacht im Segenshause des *Musse* zugebracht haben. Bei der Huldigung gibt dann der Onkel (Vaterbruder) den Nachfolger bekannt.

Aus obigen Darlegungen mag man den Schluß ziehen, daß der *Musse* eine ganz allgemeine Segenstätigkeit entfaltet, teils vollkommen selbständig, teils unter Mitwirkung des Wahrsagers. Seine Bedeutung brachte es mit sich, daß er auch in jüngeren Erscheinungen, wie Ahnen- und Heroenkult, nicht übersehen werden durfte. Sowie der Schutzbefohlene irgendwie in Frage kommt, hat auch der *Musse* Berücksichtigung zu finden. Sein Amt ist etwas für sich Bestehendes, unabhängig auch von der Kopfwahrsagerei, etwa wie beim israelitischen Volke das Priestertum innerlich unabhängig war vom Prophetentum, wenn auch die Propheten gelegentlich als Mahner aufzutreten hatten. Neuere Segenstätigkeiten scheinen nicht ihre Vollkraft zu erhalten, wenn der *Musse* nicht auf irgendeine Weise mitwirkte. Hätten wir hier einen konkreten Fall, wo „psychologische Einfühlung“<sup>20</sup> nötig ist, um die volle Bedeutung des *Musse* zu erfassen? Schon der Ausdruck, „er steht hoch über dem Wahrsager“, gibt zu denken.

Die durchaus eigenartige Stellung des Heilbringers, die hervorgehoben zu werden verdiente, entschuldigt wohl den trotz aller Kürzungen etwas weitläufigen Exkurs.

## 2. Äußere Ähnlichkeit zwischen Eingeweideschau und Opfer.

Bei der Eingeweideschau sowohl als beim Totenkult kommen Schlachthandlungen vor, die mit gewissen Spruchformeln zusammengehen. Durch Vergleich wollen wir feststellen, wie man beide Erscheinungen auseinanderzuhalten hat, daß man nicht für ein Schlachtopfer ansehe, was einzig als Wahrsagerei zu gelten hat. Diese Klarstellung ist um so wichtiger, als auch beim Opfer Eingeweideschau vorgenommen werden kann.

Die Technik der Haruspizien wird noch eingehend zu besprechen sein, hier kommt es uns darauf an, durch bloße Aufzählung die wesentlichen Merkmale bei der Eingeweideschau, beim Ahnen- und Heroenkult herauszustellen. Haruspizien (*umúshyo*, Messer).

Die Haruspizientiere tragen denselben Namen wie der Schöpfergott: *imāna*; die glückverheißenden Teile nennt man: *imāna yéze*, wörtlich Gott weißer, im Plural: *imāna zéze*; den rituellen Beischlaf: *kwākīr imāna yéze*, ergreifen den Gott weißen, d. h. holden, günstigen. Andererseits unterscheiden

<sup>20</sup> SCHMIDT, Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie, S. 254. — GRAEBNER, Methode, S. 164.



sie durchaus zwischen dem Schöpfergott und den Haruspizien. Der ursprüngliche Sinn, jetzt verdunkelt, ist wohl, daß man durch die Befragung den Willen Gottes erkennt.

Hier nun die Aufzählung der verschiedenen Vornahmen:

1. *Gútāng imbuto*, hergeben den Samen (woraus die Wahrsagerei entspringt), gemeint ist die Speichelbesprechung. Dem Tier wird Milch mit Speichel gemischt eingegeben, worauf der Befrager oder der Wahrsager, oder beide zugleich, die Fragestellung in das rechte Ohr lispeln. Diese Fragen enthalten bei der Küchleinbefragung und Kleinwahrsagerei die Version mit der Inversion: das und das (Glück) wird mir zuteil = Version; das und das (Unglück) wird mir zustoßen = Inversion.

Früher war die Speichelbesprechung allen Tütsi bei der Rinderbesprechung gemeinsam, in der letzten Zeit wurde sie dem Sultan vorbehalten.

2. *Gúchumita*, niederstoßen, Tötung durch Stich ins Genick. Das Tier darf nur an einer Stelle verletzt werden, damit keine störenden Blutflecken entstehen.
3. *Kōrōsora*, abdecken. Die Haut wird im Nacken und an der Schwanzwurzel nicht abgetrennt, so daß das Tier wie auf einer Matte liegt.
4. *Gukīngura*, öffnen, aufschlitzen.
5. *Gútega*, beobachten, wobei man die Eingeweide wendet, ohne sie jedoch herauszunehmen.
6. *Kuragura*, deuten, und zwar nach den „Farben“ (*amábara*). Alle Teile müssen ihre normale Farbe haben (normal = weiß, günstig), sonst ist die Befragung schwarz, ungünstig — also auch bei abnorm weißen Teilen; normal schwarz = weiß.
7. *Gúkōranura*, die holden Teile in ein großes Holzgefäß mit Wasser zurücklegen, wenn die Befragung günstig verlief; war sie jedoch ungünstig, so erfolgt das *Gúturutsa*, fortwerfen — von dem Fleisch essen nur Hútu und Pygmäen. Wir nehmen den ersten, günstigen Fall an.
8. Am nächsten Morgen kommen die Teile in einen Butterkürbis zum
9. *Gúhēreza*, dem Herrn feierlich überreichen, mit günstigem Orakelspruch und nachträglichem *guhāngura*, Herstellung von Amuletten nach dem Eintrocknen.
10. *Kwākīra*, den Gottessegen erfassen.
11. *Kwāmbara*, sich damit bekleiden, d. h. die Amulette anlegen.
12. *Gúkor imimaro*, ausüben den Zweck, das durchführen, wozu man die Befragung mit glücklichem Ausgang vorgenommen hatte.

A h n e n k u l t, und zwar *Kumar urubânzá r'w ubuzigo*, erledigen den Rechtstreit des Uneingeweihtseins (d. h. Opfer an einen nicht initiierten Toten).

Der Ausdruck bezeichnet ausschließlich ein Rindopfer; dadurch wird gewissermaßen ein Rechtstreit zwischen Lebenden und Toten beigelegt. Das Uneingeweihtsein bezeichnet einen Familiengeist, der den Heroen nicht geweiht wurde, als er noch als Mensch auf Erden war.

1. *Gúhagarik ínka*, vorführen das Rind, vor die Geisterwohnung nämlich, damit das Geschenk dem Geiste gezeigt werde.
2. *Kúbíkíra*, zum Schlaf hinlegen, d. h. durch Schlag mit der Axt ins Genick niederstrecken. Der Wahrsager tritt mit dem Friedensbündel (holde Kräuter) vor den Herrn und wünscht ihm, daß er die Geister zufriedenstelle.
3. *Kōrōsora*, abdecken.
4. *Gukīngura*, öffnen.
5. *Gúkōranura*, gewisse Viszeralteile aussondern.
6. *Gútega*, die Schau vornehmen.
7. *Kuragura*, den Befund deuten.
8. *Kúbyālir amahêmbé*, aufpflanzen das Gehörn.
9. *Gúchūndir amahêmbé*, buttern dem Gehörn, damit die unholde, blutige Tat des Schlachtens durch eine hold-friedliche beschlossen werde.
10. *Kúbyūkurutsa*, dem Geist die Herden vorführen.
11. *Gukanuza*, an verschiedenen Stellen der rechten Seite des Opfertieres Fleischteilchen abtrennen und sie zum Opfermahl (*gútonōra*) über dem Herd rösten.
12. *Kwākíra*, den Segen ergreifen.
13. *Kwāhuka*, Auszug des Viehs zur Weide.
14. *Kūhagira*, abwaschen, d. h. der Wahrsager bestreicht die Rinder mit Lustralwasser, wenn sie einzeln durch das Außentor schreiten.
15. *K'wīvuga*, Selbstlob (hell psalmodierte Sprüche) und Festlichkeiten.
16. *Gúterekēra* im engern Sinne: Opfergabe der Fleischstückchen an den Geist, die der Wahrsager auf das Kopfkissen stellt.

Heroenkult, das Opfer nach der Initiation. *Kúbāgir imāndwa*, schlachten für die *Māndwa*-Geister.

1. *Kumurika*, vorzeigen, dem betreffenden Heroengeist nämlich, mit Anrufung. Wir nehmen an, daß das Opfer für den *R'yāngōmbe* selbst ist. Der „junge *R'yāngōmbe*“, Weihe-Zögling, schlägt neunmal leicht mit der Axt auf den Nacken des Tieres. Neun ist günstige Zahl, *ikyēnda*, Assozianz zu *kwēnda*, an sich nehmen, reich werden.
2. *Kúbíkíra*, ein „Hútu“ schlägt das Tier mit der Axt nieder, Hieb ins Genick. Schon der Gebrauch einer Axt zeigt an, daß das Zeremoniell in Ruanda nicht alt ist, weil erst die Himmlischen das Eisen einführten.
3. *Kwātíra* = *kōrōsora*, abdecken.
4. *Kúbāga* = *gukīngura*, öffnen.
5. *Gútega*, die Schau vornehmen.
6. *Kuragura*, das Los deuten.
7. *Gúkōranura*, herausnehmen, wie beim Ahnenopfer.
8. *Kúbyūkurutsa*, die Herden vorführen.
9. *Guhōnger imāndwa*, den *Māndwa* symbolisch Rinder schenken, also den Erfolgsgeistern des *R'yāngōmbe*.
10. *Kwākíra*, den Segen ergreifen.

11. *Gútōndagira*, die Haut abschreiten, wo die Fleischreste eingefaltet sind. Eingehendes Zeremoniell.
12. *Kugabura*, Fleischverteilung an das Hofpersonal des *R'yāngōmbe*.
13. *Gúkyūra*, den Kopf des Opfertieres mit Haut in die Hütte tragen.
14. *Gúsubiz isūmba*, Gebetsformel.
15. *Kubāmb urúhu*, symbolisches Ausspannen der Haut mit zwei Pflöcken.
16. *Kúbyālir amahêmba*, das Gehörn aufpflanzen.
17. Festmahl.

Aus der Gegenüberstellung ersieht man, daß bei den Haruspizien die Befragung Hauptzweck ist, im Opfer Nebenzweck mit bloßer Beziehung zum Geist und seiner holden oder unholden Tätigkeit, während man bei der Wahrsagerei bestrebt sein muß, auch alle sonstigen Möglichkeiten mit einzubeziehen. Bei der Befragung ist der Fragesteller gewissermaßen Subjekt und Objekt zugleich, während das Opfer einen anderen, den Geist, zufriedenstellen soll und die beiläufige Eingeweideschau nun feststellt, ob das auch wirklich erreicht wurde. Die Wahrsagerei stellt „Tatsachen“ fest und bemüht sich gegebenenfalls um Abwehrmittel, das Opfer ist die Anwendung eines solchen Mittels in einem bestimmten Falle, die Erfüllung des bei einem früheren Haruspizium Erschauten.

Die Heraushebung der je eigentümlichen Merkmale muß die Lage klarstellen.

Die erste Handlung beiderseits ist gewissermaßen eine Darlegung des status quaestionis. Die Speichelbesprechung der unabhängigen Eingeweideschau hebt das unbekannte, durch die Schau zu bestimmende Objekt hervor; das Erscheinen des Opfertieres vor der Geisterhütte, wo es dem Verstorbenen „gezeigt“ wird, kennzeichnet eine Kulthandlung.

Das *kuragura*, die Deutung, ist wesentlich bei der Wahrsagerei und kann bei ungünstigem Ausfall das ganze Unternehmen sistieren bzw. mag die Vorname einer neuen Befragung veranlassen; beim Opfer erfüllt sie nur einen Nebenzweck, wesentlich ist das Weihegeschenk verbunden mit Bitten an den Schutzgeist, daß er alles Übel abwende. Ein eigentliches „Schwarzwerden“ kann es nicht geben (weil es eben dem Geist obliegt, es „weiß“ zu machen) oder dann doch nur in dem Falle, daß der Geist das Opfer verwirft, worauf zu einer neuen Befragung des Wahrsagers geschritten würde. Die Ablehnung des Opfers würde sich dadurch bekunden, daß die Plagen nicht aufhören. Das „Schwarz- und Weißwerden“ im Opfer zeigt die bloße Gesinnung des Geistes an.

Nur beim Ahnen- resp. Heroenkult ist das *kúbyūkurutsa*, das Vorführen der Herden, angezeigt, Schauspiel für die Heroen, für den verstorbenen Herrn jedoch ein Zeichen, daß man sich seiner Hinterlassenschaft sorglich annimmt; bei der Wahrsagerei hätte es keinen Zweck, weil der Herr befragt und seine Herden selbst am besten kennt.

Der Wahrsagerei eigen ist das feierliche *gúhēreza*, die Überreichung der *ímāna zēze*, der günstigen Haruspizienteile an den Herrn und das nachträgliche Anlegen (*kwāmbara*), er ist nämlich Ausgangs- und Zielpunkt, Subjekt



und Objekt zugleich: er fragt und erhält Antwort, der Wahrsager ist Vermittler; beim Opfer kommt es dann naturgemäß zu einer Aufteilung: das Subjekt, der Herr, nimmt mit seiner Familie das Opfermahl ein (*gútonōra*) und der Geist seinerseits erhält Opfergaben, das *gúterekēra*; für die Teilnehmer findet ein Festmahl statt.

Das *Kwāmbara* mag man auch dem *Kúbyālir amahêmbé* gegenüberstellen, als bleibendes Wahrzeichen der vorgenommenen Handlung.

Ein *gúkor imimaro*, durch die Ausführung des geplanten Unternehmens gewissermaßen die Probe machen, kommt beim Opfer nicht in Betracht; dieses war eben eine Beschwichtigung der erbosten Geister und selbst ein *gúkor imimaro*, das ausführen, was vom Wahrsager angeraten worden war.

So ist denn, kurz zusammengefaßt, die Wahrsagerei eine Befragung, der Ahnenkult ein Opfer, eine Gabe, und dem jeweiligen Grundgedanken ist das Zeremoniell untergeordnet.

### III. Die Technik der Wahrsagerei in Ruanda.

Von *kuragura*, wahrsagen, ist das Wort *indágu* (Orakel) hergeleitet: *indág irázigurá nt'ihéra*, ein Wahrspruch ist von Bestand, er bleibt nicht aus, d. h. er geht in Erfüllung.

Man unterscheidet:

1. *indágú ž ingēnzi*, Orakel wirksamste, Hauptorakel, diejenigen nämlich, die von altersher überkommen sind. Wir kennen sie bereits: Haruspizien (*umúshyo*), Kopfwahrsagerei (*umútwe*), Würfel (*ínzuzi*), vielleicht auch Schaumdeuterei (*igikōndo*).

Rein „himmlisch“, sagen wir hamitisch, sind die Haruspizien; himmlisch und erdhafte die Kopfwahrsagerei; rein erdhafte die Würfel- und vielleicht die Schaumdeuterei.

2. *indágú ž ubuchōndo*, Orakel der Kleinwahrsagerei. Von diesen sind Butter und Fett ortständig, ersteres der Viehzucht, letzteres dem Ackerbau eigen; alles andere ist Lehngut.

#### 1. Hauptorakel.

##### a) Kopfwahrsagerei (*umútwe*).

An erster Stelle sollte eigentlich das *umúshyo* kommen (Haruspizien), wir beginnen jedoch mit *umútwe*, weil dabei kein besonderes Zeremoniell zu beobachten ist: „Es ist ein bloßes Wahrsagen aus dem Kopfe.“ Die Kopfwahrsager heißen *abányamútwe*, d. h. die einen Kopf haben, im mystischen Sinne zu verstehen. Es war „eine Gottesgabe der beiden Bukara“, des oben erwähnten Brüderpaares, „ihre Töchter wurden in die Ehe gegeben, und so entstanden bald Gottesmänner überall“.

Die Kopfwahrsagerei griff über auf die *Mândwa*, die Heroen. Von diesen weissagen: *Kíhūngo*, *Mugasa*, *Umurēngēwe*, *Umútwa*, aus der Gefolgschaft des *R'yāngōmbe*. Die übrigen *Mândwa* weissagen nicht: *R'yāngōmbe*, *Kagoro*, *Bínego*, *Nyabirūngu*, *Nyakiriro*, *Umuzāna*, *Umunyóro*, mit Ausnahme der beiden letzten „sind alle von *R'yāngōmbe* gezeugt“.

Außer diesen obigen weissagen aber noch viele andere *Mândwa* in Ndórwa und besonders in Urúndi, auch Mashíra von Ruanda. Die „kopfhabenden“ *Mândwa* werden bei der Feier der Mysterien befragt, und sie erteilen Orakelsprüche. Es kommen also nur untergeordnete *Mândwa* in Betracht oder ganz fremde, gewissermaßen Usurpatoren, die in keiner Beziehung zu *R'yāngōmbe* stehen. Die Haupt-*Mândwa* weissagen nicht: das *umútwé* ist hier Lehn- und als solches jünger in den Mysterien <sup>21</sup>.

b) Haruspizien (*umúshyo*).

Die betreffenden Wahrsager heißen entsprechend *abányamúshyo*. Man unterscheidet drei Haruspizientiere: *ínka*, Rind (Bulle); *intāma*, Schaf (Widder); *inkóko*, Küchlein. Der Sammelname ist: *imāna*, Gott, Gottestiere.

Es gibt keine festgesetzten Zeiten, wo die Befragungen vorzunehmen wären, wohl aber *amátegeko* (Gebote) und *impâmvu* (Gründe).

*Amátegeko*. Niemand wendet sich an einen wildfremden Wahrsager. Die Wahrsager im allgemeinen nennt man *abarágúza*, die Deuter, während *abapfúmu* mehr die priesterlichen Wahrsager im Ahnenkult bezeichnet. Man nimmt nur solche in Anspruch, die einem durch Freundschaft oder sonstwie verbunden sind: *abayóboke*, treue Untertanen. Zu diesen gehören z. B. die eigenen Lehnsleute. Ein Wahrsager, dessen Absichten nicht lauter sind, könnte einen gründlich hereinlegen: das Los war in Wirklichkeit günstig, er erklärt aber, daß es ungünstig ausgefallen sei; oder umgekehrt: es war ungünstig und er gibt besten Bescheid — man läßt sich überzeugen und stürzt sich in todbringende Abenteuer.

Ein Wahrsager hat dann das Geheimnis zu wahren (*gúhisha*, verbergen), er darf Fremden nicht verraten, wie die Befragung ausfiel.

*Impâmvu*. Alle „Gründe“ sind eingeschlossen in *amákuba* (Unglück) und *ubukíre* (Wohlfahrt). So z. B. *imíze*, Seuchen, *itabāro*, Krieg, *amákuba*, Unglück, wie etwa eine drohende Gerichtsverhandlung. In all diesen Fällen bemüht sich der Wahrsager um die entsprechenden *imítsindo*, Abwehrzauber. Bezüglich der Wohlfahrt kommen u. a. in Frage: *ubugíngo*, körperliches Wohlergehen. „Es ist ein *kwíkingira*, Vorbeugung, *kúgam imvura*, Schutz suchen vor dem Regen“; man will nämlich erfahren, ob nicht ein späteres Übel droht. An *ubukíre* wäre noch beispielsweise zu beachten: einen Hausstand errichten, Kindersegen, Belehnung, Reichtum, Friede und gutes Einverständnis mit seinen Freunden, die Überwindung der Feinde und Hasser, „so daß man doch wenigstens ruhig schlafen kann.“ Man will sich vergewissern, ob das gegenwärtige Glück von Bestand sein wird.

Eine Eigenart dieser Wahrsagerei besteht im *Kugisha*, den Wander-Haruspizien: die Wahrsager, meistens in Begleitung eines Häuptlings oder gar Großhäuptlings, ziehen von Ort zu Ort, bis sie die geeigneten *Mítsindo* (Überwinder) gefunden haben.

Wir erwähnten oben, daß bei der Rinderbefragung die Spichelbesprechung in letzter Zeit dem Sultan vorbehalten war.

<sup>21</sup> Vgl. W. SCHMIDT, Handbuch der Methode, S. 157, 177. — PINARD DE LA BOULAYE, op. c., II, p. 251. — GRAEBNER, Methode, S. 128, 140. — VAN BULCK, op. c., p. 144.

a) 'Inka, Rind, d. h. Bulle (*ikimása*).

(1.) *Ubugikĩre* (Schlafenlegen) = *kumar imânza*, beilegen den Rechtstreit. Speichelbesprechung: *gútāng imbuto*, hergeben den Samen.

Der Sultan sprüht viermal Speichel in ein gefülltes Milchgefäß; er kann sich aber auch zweier Gefäße bedienen, wovon das eine zur Aufnahme des Speichels (*ámāzi*, Wasser) dient, der dann ins zweite eingegossen wird. Zur bequemeren Ausführung nimmt er wirkliches Wasser ein und spült sich den Mund aus oder bedient sich eines Saugrohres (*umuhéha*) zum Einblasen des „Wassers“ in die Milch. Die Mischung wird dem Tier eingeschüttet (*kūhira*, tränken) = Bereitstellung zur magischen Reaktion, ein geladenes Gewehr.

Nun spricht der Wahrsager die Befragung dem Tier ins rechte Ohr, in Übereinstimmung mit den Absichten des Herrn, oder auch dieser selbst oder beide, ein jeder auf seine Weise. Nehmen wir den Fall, daß die Befragung auf körperliche Wohlfahrt lautet:

*ngir amagára, ngir ubugĩngo, ngir ubúhoro,*

ich habe Kraft, ich habe Gesundheit, ich habe Frieden,

*símpja, nzābyāra, nzākuza, sīnzír imíze, sīnzír indwāra, sīnzír abázimu,*

ich sterbe nicht, ich werde Kinder zeugen, ich werde (sie) aufziehen (ohne daß sie mir wegsterben), ich erliege nicht den Seuchen, ich erliege nicht den Krankheiten, ich erliege nicht den Toten (Geistern),

*sīnzír abarozi.*

ich erliege nicht den Hexen.

Bei „Schwarz“ geht nun im Innern des Tieres sofort die Veränderung der „Normalfarben vor sich“.

Zum rechten Verständnis des Wortes *kuzira* sei bemerkt: es bedeutet den Tod erleiden, und zwar durch das unwiderruflich vorherbestimmte Schicksal. Wenn jemand starb, so ist gleich die Frage: „*yáziz íki?*“ er unterlag welchem Einfluß? welchem Todesschicksal? Dieses *umuziro* ist der „Gottesfluch“, der einen unweigerlich töten wird. Bei der Befragung möchte man ihn erfahren, um sich nun doch nach Möglichkeit davor zu hüten.

Das ominöse Wörtchen *kuzira* kehrt immer wieder in den Fragestellungen. Die Mentalität der Eingebornen ist eben vom Schicksalsgedanken beherrscht; wie sehr das der Fall ist, möge kurz folgende Erzählung zeigen, die Geschichte des Bagabobarábona, „die Männer erfahren“ (erleiden Mißgeschick):

B. war Korb- und Mattenflechter; er wohnte im Walde. Eines Tages begibt er sich mit seinem Weib auf den Tauschhandel: er trug die Matten und sie die Körbe. Am Abend treffen sie sich wieder, ohne auch nur das geringste verkauft zu haben. Der Mann zürnt: „*Imāna* hat mich nicht erschaffen gleich den anderen, ich wünschte nur auf ihn zu treffen und mit meinem Speere wollte ich ihn durchbohren.“ Nächsten Tages gehen sie wieder hausieren. B. stößt auf *Imāna*:

— Wohin geht die Reise?

— Ich will von neuem versuchen, ob ich meine Matten anbringen kann.

— Hast du heute Nacht nicht das und das geredet?

— Jawohl!



— Nun, ich bin *'Imāna*!

Der Mann zieht seinen Schurz fester an, holt aus und schleudert seinen Speer. *'Imāna* weicht aus und ergreift fliehend die Waffe. Flugs schleudert er sein Buschmesser: es wirbelt über den Kopf *'Imāna*'s hinweg; *'Imāna* hebt es auf und bedeutet ihm: „Du sollst einmal glücklich werden, doch vorher mußt du aus dem Abgrund auferstehen.“

An dem Tage ging es nicht besser und trübselig schleicht B. nach Hause. Unterwegs fällt ihm ein Ameisenhügel auf, der voller Pilze stand. Er füllt eine Matte damit und wandert weiter. Es kommen ihm einige Tütsi entgegen, die dem Huf (Hufzeichen auf dem Wege) einer gestohlenen Kuh nachspüren.

— Was trägst du da in deiner Matte?

— Was es eben sein mag.

— Du bist der Dieb; stelle ab, daß wir eine Durchsuchung vornehmen.

Statt der Pilze finden sie frisches Schlachtfleisch. B. beteuert seine Unschuld und erzählt, wie er Pilze aufgelesen habe. Man begibt sich an die Stelle. Wie sie am Termitenhügel anlangen, erblicken sie eine ausgespannte Kuhhaut und das Gehörn daneben: ganz genau Farbe und Größe des gestohlenen Rindes! Der vermeintliche Dieb wird gefesselt und mit nach Hause geschleppt, wo er in einer Ecke des Gehöftes schmachtet und fürchterlich unter dem Druck der ins Fleisch schneidenden Sehnenfesseln leidet.

Es ereignet sich, daß die Tochter des Hauses gerade stirbt, eine junge Frau, die der Mann nach damaliger Sitte im Anwesen ihres Vaters geehelicht hatte. Gleich trifft man Anstalt zur Bestattung. Bei einbrechender Nacht macht man sich auf den Weg und es heißt: „der Dieb muß mit, als Streu kommt er zuunterst ins Grab.“

Die Gruft ist nun zugeschüttet und B. versucht in der Nische seine Fesseln zu zernagen.

Da schreitet einsam ein Mann daher durch das Dunkel der Nacht; er beugt sich über den Grabhügel und hebt vorsichtig die Erdschollen ab. Er zieht die Leiche hervor und bettet sie oben neben das Grab; er entzündet ein Feuer.

„Da habe ich dich, Grausame! Du schlugst meinen Antrag aus und verschmähtest meine Liebe. So verhexte ich dich denn und meine Weckwurz ließ dich eben zu neuem Leben erwachen; und nun bist du mein!“

Mit einem Satz ist B. oben. Er erfaßt den Zauberer und fordert das Mädchen auf, zuzugreifen: „Wir haben deinen Mörder und müssen ihn überwältigen!“

Mit dem gefesselten Hexenmeister begeben sie sich gleich zur Nacht an das Gehöft zurück.

Des Staunens wird kein Ende. Dem Retter seiner Tochter bietet der Vater drei Herden Vieh an.

„So kommt ihr bei mir nicht an: ich verlange mit dem Mädchen und dem Bösewicht da zum König zu gehen.“ — Kein Bitten kann ihn erweichen.

Dem Herrscher erzählt er den Vorgang, von seiner Begegnung mit *'Imāna* an.

— Was bot man dir als Lohn an?

— Drei Herden Vieh.

— Die soll man doppelt nehmen. Von mir erhältst du eine Häuptlingschaft, denn ich erhebe dich in den Fürstenstand, und das Edelfräulein, das du befreit hast, wird dein Weib; dein früheres Weib mag dir als Magd folgen.

— So sagte *'Imāna* denn die Wahrheit, ich würde einmal zu Wohlstand gelangen, vorher aber müßte ich aus der Unterwelt erstehen: „*íky 'Imāna yátuts umuntu, ntákírēnga*“, was *'Imāna* anfluchte einem Menschen, nicht er daran kommt vorbei. („Fluchen“ im Sinne von unausweichlichem Schicksalspruch.)

In einer anderen Erzählung flucht *'Imāna* einem neugeborenen Mägdlein, daß es durch ein Büffelhorn umkommen werde. Ein Dieb, der sich eingeschlichen hatte, hört die Worte. Wie alles schläft, ergreift er das Kind und schneidet es mitten durch, daß die Eingeweide hervorquellen; das Messer dringt vor bis auf die Wirbelsäule: „Ich will doch sehen, ob das Kind durch ein Büffelhorn umkommt!“

In der Nacht erwacht die Mutter und sucht nach dem Kinde. Sie schürt das Feuer und beim Aufflammen erblickt sie das Gräßliche. Doch der Puls geht noch. Behutsam drängt man die Eingeweide zurück und verbindet die Wunde. Das Kind genest. Später hält derselbe Dieb um ihre Hand an, erzählt den Vorgang, und baut ein für Wild undurchdringliches Gehöft, mit Verbot für die junge Frau, es zu verlassen, was immer sich auch ereigne. Eines Tages, bei Abwesenheit des Mannes, zieht ein Trupp Jäger daher mit Meute und aufreizendem Hallo, alles drängt hinaus, und für ihr Leben gern hätte die Frau sich die Jagd mit angesehen. Sie wollte ja nur bis an den Dungwall vor, einen Blick hinwerfen und sich wieder zurückziehen. Und schon ist's geschehen. Mit reißendem Schmerz im Fuß kommt sie in der Wohnung an, das ganze Bein und dann der Leib schwillt an. Der Mann stellt sich ein, untersucht genau die zurückgelegte Strecke und — am Dungwall entdeckt er die verborgene Spitze eines Büffelhorns, das er ausgräbt: ein altes, morsches Gehörn, von dem niemand wußte. In der ganzen Gegend gab es überhaupt keine Büffel. „Meine Frau muß sterben“, sagte er sich und so geschah es.

Damit hätten wir die Erklärung von *umuziro*, der vorherbestimmten Todesursache eines jeden Menschen, der niemand entrinnt.

Die erste Formel bezog sich auf Gesundheit; hier nun eine weitere durchaus dem König eigene: Sieg.

*nzātsīnd Uburūndi, nzābuhaka, buzāb úbwánjye, nzābutegeka, buzāntūra;*

ich werde besiegen (das Königreich) Urundi, ich werde dort Lehn herr sein, es (das Land) wird sein das meinige, ich werde es beherrschen, es wird mir Tribut zahlen;

*buzānyoboka;*

es wird sich mir unterwerfen;

*sīnzír amáchumú y' Iburūndi, n ínkōta, n ímyāmbi, n ábarozí b' āho,*

nicht ich erliege den Lanzen von Urundi, noch den Schwertern, noch den Pfeilen, noch den Zauberern von dort,

*n amāzī y' āho etc.* <sup>22</sup>.

noch dem Wasser von dort etc.

<sup>22</sup> Die Inversion (z. B. ich erliege, ich werde besiegt...) nimmt man bei Bulle und Widder nicht vor.

Nun wird das Tier durch einen vorsichtigen Dolchstoß ins Genick (*gúchumita*) getötet, die einzig erlaubte Art; anders vorgehen hieße *kw'ōna* (schädigen), weil durch die Blutflecken Afterfarben entstehen müßten. „So ist es Gebot“, daß man das Tier nur an dieser Stelle verletzen darf. Es stirbt = *gútāha*, heimgehen, wie denn ein Heimgang immer verbunden ist mit einem Verschwinden von der Stelle, wo man sich befand.

*Kōrōsora*, abdecken. Die Haut darf nicht abgelöst werden vom Nacken und von der Schwanzwurzel; man breitet sie aus wie eine Matte. Das Abtrennen der Haut an den verschiedenen Körperstellen hat je besondere Bezeichnungen, wie unsere Wahrsager denn überhaupt ganz minutiöse Anatomen sind; in der Folge wird man sich davon überzeugen.

*Gukīngura*, öffnen.

*Gútega*, untersuchen, Eingeweideschau. Alle Viszeralteile haben einen besonderen Namen; bei der Untersuchung wendet man sie hin und her, doch darf nichts herausgenommen werden.

*Kuragura*, das Los bestimmen auf *kw'ēra* und *kw'irabura*, weiß oder schwarz sein. Die verschiedenen Organe haben ihre eigenen Farben: wenn sich nun eine fremde Farbe an irgendeiner Stelle vorfindet, und wäre es auch nur ein Tüpfelchen, so ist die Befragung schwarz = ungünstig.

Jede Fehlfarbe hat ihre besondere Bezeichnung. Finden sich nur Normalfarben vor, so verlief die Befragung günstig, sie war „weiß“, selbst wenn eine Normalfarbe natürlich schwarz ist.

Fehlfarben werden immer von den Geistern verursacht; der Wahrsager ermittelt den Störenfried und durch Opfer wird er besänftigt: *ikēra*, es (das Los) wird weiß.

Wenn die Organe nun auch ihre normale Farbe haben, so können doch Fehlfarben dadurch entstehen, daß sie sich nicht in ihrem normalen Zustande befinden: so wenn die Teile zu fett sind oder zu mager.

Zu den Farben gehören dann die Zuckungen: sich zusammenziehen = „schwarz“, sich ausstrecken = „weiß“; ein noch schlagendes Herz bedeutet *úbwōba*, Furcht = schwarz; regt es sich nicht mehr = weiß, gleichbedeutend mit Ruhe, Friede, wie das „Ausstrecken“.

Falsche Sehnenknoten bedeuten je nach ihrer Lage ein bestimmtes Unglück = schwarz. Der Wahrsager erschaut, ob man auf Reisen verunglückt oder in der eigenen Wohnung.

*Gúturutsa*, fortwerfen: verlief die Befragung ungünstig, so wirft man alles Fleisch, Knochen etc. auf einen Haufen (*indūdano*); solche Reste brauchen nämlich nicht mit Ehrerbietung behandelt zu werden. Man kann das Fleisch zu beliebigen Zwecken verwenden, Hutu und Pygmäen dürfen es aufessen, aber ein Tütsi wird nicht daran rühren.

Wir nehmen den Fall an, daß die Befragung „weiß wurde“:

*Gúkōranura*, herausnehmen, die holden Teile nämlich. Man hat ein großes, mit Wasser gefülltes Holzgefäß bereitgestellt, das den Namen *rwīmāna* trägt, Gottesgefäß, nicht im Sinne der Gottheit zu nehmen, sondern der „weißen Eingeweide“ = *īmāna*. Zuunterst kommt das die Eingeweide umhüllende



Bauchfell zu liegen, dann folgen die anderen Teile. Die Größe des Gefäßes wie auch das Wasser verhüten, daß die Eingeweide fest aneinandergedrängt werden, wodurch die Farben beeinflusst würden: sie dürfen nicht die Farbe verlieren, die sie im Tiere hatten. Man beläßt sie die Nacht über in dem Gefäß.

*Guhāngura*, übertragen. Am Morgen kommen die Eingeweide in einen Butterkürbis, also einen sehr großen Behälter; zu dem Zweck hat man den zu engen Hals abgetrennt. Das Gefäß wird verschlossen, bekränzt und nach dem nun folgenden *gúhēreza* in einem Netz über dem Milchständer aufgehängt. Dort trocknen die *ímāna* ein. Vorher erfolgt denn das *Gúhēreza*, überreichen. Der Herr sitzt auf seinem Schemel. Die Hände liegen auf den Knien, Handflächen aufwärts, mit Blattranken bedeckt (*imyīshywa*, holde Ritualpflanze, deren man sich auch für die Brautkränze bedient).

Der Wahrsager stellt den Behälter auf die Hände, indem er spricht: *ākir ímāna, itsīnz abarozi, itsīnz abázimu* etc., *iguhe kubáho, kúbyāra* . . ., nimm entgegen das '*Imāna*', es bezwang die Zauberer, es bezwang die Totengeister etc., es verleihe dir glücklich zu leben, Kinder zu zeugen usw. <sup>22a</sup>.

Der Herr macht eine Art Kreuzzeichen, indem er das Gefäß zunächst an die Stirn erhebt und spricht: *indahāngārwa*, die ehrfurchtgebietende (Stirn); dann an die Brust: *igitūza, ntūra mu Rwānda*, die Brust = die wohnungsbereitende, ich werde wohnen (in Frieden) in Ruanda, d. h. im Lande; linke Schulter: *akabega, mbeger abákéba*, die launige, ich behandle nach meinen Launen meine Nebenbuhlen; rechte Schulter: *umusūmba, nsūmb abānzi*, die überragende, ich überrage meine Feinde.

Man achte auf den Analogiezauber, hier Assonanzen: *inda-hāng-ārwa: igihānga* heißt Schädel; *igi-tūza*, Brust, aktivierende Form = wohnen lassen: *n-tūra; aka-bega: m-begera; umu-sūmba: n-sūmba*.

*Kwākira*: hier *kwākīr ímāna zéze*, ergreifen das holde Los (durch Beischlaf); es war zum Teil Fruchtbarkeitsritus; man wünscht reichen Kindersegen.

*Kwāmbara*, anlegen. Holde Stückchen werden in Rindenstoff eingewickelt und mit Sehnen fest zugeschnürt, so daß sie bei einem Durchmesser von 1½ bis 2 Zentimeter wie kleine, runde, pralle Geldsäckchen aussehen, bei Vornehmen kunstreich überstickt; auch sie heißen *ímāna* und werden an schön gelbem Palmbast über der Brust getragen, wie man Perlenschnüre um den Hals hängt. Solche Rinder-'*Imāna*' — es gibt nämlich andere — kommen nur dem Sultan, seinen Frauen und Kindern zu, weil die Speichelbesprechung bei der Rinderbefragung ihm vorbehalten ist.

<sup>22a</sup> Einfühlung: Wenn das Wort *ímāna* (klein geschrieben) nun auch lediglich holde Wahrsagerzeichen benennt, so ist die Gleichlautung *ímāna* — '*Imāna*' beim Glückwunsch des Wahrsagers doch äußerst stimmungsvoll, den tagtäglichen Wunschformeln entsprechend: „Habe Gott, Gott bleibe bei dir“ u. a. Bei diesen Begrüßungsformeln würden die Christen bestimmt '*Imāna*' (groß) denken und schreiben, die Heiden vielleicht *ímāna* = du mögest immer Glück haben bei deinen Wahrsagerbefragungen, die holden Abzeichen mögen dir hold bleiben — doch alle wissen, daß es auf '*Imāna*' zurückgeht. (Vgl. Stimmungsbild des deutschen Grußes: „Grüß Gott!“)

Die Gewährsmänner machen mich aufmerksam auf eine sprachliche Bewandnis und versuchen mir das Verständnis zu erleichtern durch einen Vergleich mit den Gepflogenheiten bei den Christen; sie führen aus: *kumar urubânza* ist, streng genommen, nicht zu verwechseln mit *kumar imânza*. Ersteres ist irdische Richtertätigkeit, einen Richterspruch fällen; das zweite, dasselbe Wort im Plural, bedeutet nur Rinderbefragung, wobei man das Urteil Gottes erfahren will<sup>23</sup>. Wenn die Christen ein Fest in der Kirche begehen, so würden wir es nennen: *kumar imânza*, weil es mit einer gewissen Festlichkeit verbunden ist. Man dürfte denn den Ausdruck auch anwenden im Falle, daß man den Geistern Bier opfert, doch mit feierlichem Gepränge. Für eine Schafbefragung sagt man *kúbikîra*, schlafen legen, weil sie nicht mit Festlichkeit verbunden ist. Die Brustamulette der gewöhnlichen Tütsi, auch der Häuptlinge, enthalten nur Schaf- und Küchlein-*Imāna*.

*Gúkor imimaro*, den Zweck erfüllen, die Probe vornehmen: was man beabsichtigte, führt man aus: Eheschließung, Hüttenbau, Mysterienfeier, Lehnendienst, Feldzug usw.

Das *kumar imânza* des Sultans ist dasselbe bei den gewöhnlichen Tütsi, nur daß keine Speichelbesprechung stattfindet und sie keine Rinderamulette tragen dürfen. Ihr Zweck dabei ist einzig, die Zukunft zu erforschen.

*K'ōsa*, eigentlich räuchern, in der Wahrsagersprache = verbrennen. Knochen, Ausleerung und das grüne Bananenblattwerk, worauf das Tier lag, müssen im Gehöft verbrannt werden. Hútu dürfen von dem Fleisch genießen, nicht aber die Pygmäen, weil es *imbwa* (Hunde) und *impyísi* (Hyänen) sind, die nicht an die *Imāna* herandürfen.

Die *amahêmbé* (Gehörn) werden hier *uruhânga* (Schädel) genannt; man befestigt sie an dem Kürbisbehälter und hängt sie auf mit den *imāna*. Wie oben bemerkt, findet ein *kúbyālir amahêmbé* nicht statt.

Die Haut wird vom Kürschner zubereitet und dient als Bettdecke oder auch als Frauenschurz. Ein zeremonielles Umhängen derselben findet hier nicht statt wie bei der Totentrauer, wo ein Bursche sie jeden Morgen einen Augenblick anlegen muß bis zur Beendigung der Trauer, also zwei Monate hindurch.

(2.) *Ubuzima*, das Leben, am Lebenden. Schau am Lebenden.

Es handelt sich immer noch um Rinderschau, doch hier kommen nicht junge Bullen (*ibimása*) in Betracht, sondern *amápjizi*, Stiere (cf. Ägypten).

Man hat zu beachten, daß es magisch gute und böse Stiere gibt. Gute Stiere bewirken, daß man durch Belehnung reich wird; böse Stiere sind schuld, daß man seiner Güter verlustig geht, auch greifen sie Menschen an und töten sie.

Die Merkmale eines guten Stieres sind folgende (*iragurá néza*, er wahrsagt gut, er trägt holde Anzeichen):

*Gútāmbūká néza*, daherschreiten schön, er hat keine Fehler in der Gangart.

<sup>23</sup> Einzahl für eine bestimmte Kulthandlung.

*Kwâhuká nêza*, sich auf die Weide begeben, wie es sich geziemt. Wenn diese beiden ersten Eigenschaften nicht erfüllt sind, „zerstört er das Gehöft“. So denn die Herde auszieht, darf der Stier nur wenige Kühe vorlassen, die meisten müssen nachfolgen. Es wäre ein böses Zeichen, wenn er viele oder alle Kühe vorausgehen ließe oder wenn alle folgten, er an der Spitze. Man muß sich vor Augen halten, daß der Stier den Hausherrn selbst versinnbildet. Wenn dieser ausgeht, so schreiten die im Verhältnis wenigen Edelleute voraus, er schließt sich an; er hat den großen Troß seiner Untergebenen oder Krieger gewissermaßen im Rücken.

*Gushōká nêza*, an die Tränke gehen recht, in ähnlicher Weise.

*Gúkūká nêza*, die Tränke verlassen recht. Er begibt sich an das Feuer und bleibt stehen, die Kühe finden sich allmählich ein und sammeln sich um ihn. „Sie haben Ehrfurcht vor ihm; wenn er den Kopf wendet, gehen sie auf Seite.“ Ein böser Stier verläßt die Tränke und wartet nicht auf die Kühe.

*Gutāhá nêza*, heimgehen in rechter Weise. Beim Verlassen der Weide muß er viel Vieh vorausgehen lassen. Es bedeutet nämlich, daß er viel Vieh mit nach Hause bringt, sowie er beim Verlassen des Gehöftes am Morgen symbolisch viel Vieh hinter sich ließ, im Gehöft. Zur Beurteilung der Rückkehr mag man an die früheren Raubzüge denken, wobei die Herren mit ihren Leuten über fremde Herden herfielen und sie fortführten.

*Kúryāmá nêza*, schlafen recht. Er legt sich zunächst auf die linke Seite und schaut nach dem Ausgang, bis das Melkgeschäft beendet ist. Es bedeutet, daß er durch seine Wachsamkeit Raubzeug, Diebe und Räuber fernhält. Wenn alle Kühe in den umfriedeten Vorhof eingetreten sind, wendet er sich auf die rechte Seite und schaut nach der Wohnung: *iraruhūse*, er ruht. Ich frage:

— Wissen die Stiere das aus sich selbst oder werden sie dazu angeleitet?

— Sie tun es aus sich selbst, darin beteht ja eben das *kuragura*, wahr-sagen; es sind die Zeichen, daß es ein guter Stier ist. Du scheinst darüber erstaunt zu sein, aber es gibt noch Wunderbareres. Der Herr befindet sich bei Hofe und ist in einen Prozeß verwickelt; er gewinnt. Bevor noch der Bote ankommt, um es zu melden, verläßt der Stier die Herde, stürzt ins Gehöft und brüllt freudig auf, ähnlich dem *kw'ivuga* (Selbstlob) der siegreichen Krieger. Gleich weiß man Bescheid. Man muß zugestehen, daß solche Stiere zu den allerbesten gehören. Oder auch so: der Herr läßt sich sein Bett im Innenhof aufschlagen. Der Stier erhebt sich und begibt sich an den Eingang zum Innenhof, um dort die Nacht zu verbringen; er kommt allein oder in Begleitung von zwei bis drei Kühen zum *gúhakwa*, Lehndienst, dem Herrn seine Aufwartung machen. Auch solche Kühe gibt es: sobald der Herr das Gehöft verläßt und vor dem Toreingang steht, verlassen sie das Tennenfeuer und treten an ihn heran. Manche Tiere lieben das Aroma des Tabakrauches; sie nähern sich und, wie man ihnen den Rauch in die Nüstern bläst, schlampen sie behaglich.

Zu derartigen Beobachtungen braucht es selbstverständlich keinen besonderen Wahrsager. Es gibt aber solche, die auf den ersten Blick erkennen, ob ein Stier innerlich oder äußerlich in der richtigen Verfassung ist.



β) *'Intāma*, Schaf = *isékurume*, Widder.

Die Himmlischen brachten das Schaf mit auf die Erde und schon immer hieß es *ímāna*, Wahrsagertier. Die Erdhaften hatten keine Schafe. Das Zeremoniell ist der Reihe nach folgendes:

*Kūhira*, tranken, das Speichelwasser einschütten zur Besprechung ins rechte Ohr; zuerst tut es der Wahrsager, dann der Fragesteller. Bei der Küchleinbefragung werden wir eine vollständige Formel zu besprechen haben. Die *Abákōngōri* aus Ndórwa, dem fürstlichen Bêga-Stamm angehörig — königlicher Heiratsclan — sind „Meister des Messers“, zu diesem Zweck treten sie besonders am Königshofe auf und an den Residenzen der Fürsten.

*Kúyitēra*, es überfallen, d. h. die rechte Schlagader am Halse durchschneiden und gleichzeitig die Schnauze zuhalten, daß es nicht atmen kann: *iratāha vūba*, es geht heim schnell. Man darf es nicht schächten; das hieß *kw'ōna*, schädigen: es könnte nicht weiß werden und man müßte es fortwerfen.

*Kōrōsora* und *gukīngura* wie für den Bullen. Die Eingeweide dürfen in keiner Weise verletzt werden.

*Gútega* und *kuragura* wie für das Rind.

*Gúkōranura*, ausnehmen: alle Eingeweide an einem Stück, Zunge und Lunge mit einbegriffen; sie werden nicht entleert und verbleiben eine Nacht im *rwīmāna*, dann kommen sie zum *guhāngura* in die große Kalebasse, zur späteren Anfertigung von Amuletten.

*Gúhēreza* und *kwākīra* wie bei der Rinderbefragung.

*Gúkerā* und *gúkyāza*, zustutzen und schleifen, die Beinknochen nämlich. An Vorder- und Hinterbeinen löst man die Knochen ab und schleift sie auf einem Steine zu gleicher Länge. Darauf erfolgt das *kuzibūra*, entmarken, das Knochenmark (*imisokōro*) ausnehmen. Die Palmbastschnüre zieht man der Länge nach durch, so daß eine Knochenkette entsteht, die um den Hals getragen wird.

*Gúkor imimaro*, wie oben. Ich frage etwas dreist, ob zu den *Mimaro* auch das Stehlen gehören könne, und sie antworten: „Nein, hier kommt es nicht in Betracht, aber die Diebe bedienen sich der Fettbefragung, um zu erfahren, ob ihr Unternehmen von Erfolg begleitet sein werde.“

*K'ōsa*: alles übrige wird verbrannt und niemand darf von dem Fleisch essen. Wie leicht könnte man hier mit einem „holocauste“ verwechseln (siehe unten).

Das Fell umsäumt man mit Kolobus, um es beim späteren Ahnenopfer anzulegen.

γ) *Inkóko*, Küchlein.

Die Himmlischen brachten auch Hahn und Huhn; „die Erdhaften hielten kein Geflügel, sie hatten nicht einmal Messer und sägten die Bäume mit Steinwerkzeugen ab: *umúshyo n ūw abatūtsi*, das Messer ist das der Tūtsi — gehört den Tūtsi“.

Überall in meinen engeren und weiter ausgreifenden Wanderungen in den Kivu-Gebieten, wie auch allerorts in Ruanda, konnte ich paläolithische Werkzeuge auflesen. Man findet sie desgleichen in Urundi. Nach obiger Be-

merkung meiner Gewährsmänner hätten wir es mit einem sehr relativen „Paläolithikum“ zu tun, wohl in dem Sinne zu verstehen, daß die Bantu die übernommene altsteinzeitliche Technik nicht weiter entwickelten. Bei anstehendem Quarzitgestein (Werkstätten) findet man Splitter und Bruchstücke an der Oberfläche, meistens Klingen und Faustkeile, anscheinend aber auch Pfeilspitzen, trotz der geltenden Meinung in Ruanda, daß die Erdhaften nur mit Steinen und Stöcken ausgerüstet waren. Für eine allgemeine Übersicht vgl. L. S. B. LEAKEY <sup>24</sup>.

*Kúyibwira*, ihm, dem Küchlein, sagen, es besprechen.

Hier, wie übrigens auch bei der Kleinwahrsagerei, findet man die Version mit Doppelinversion: *gúhagarika*, Aufstellung, Version; *gúchurika*, Umkehrung, Inversion; *kūnamuka*, Aufrichtung.

*Gúhagarika*. Der Befrager spült sich den Mund aus ein erstes und ein zweites Mal, wobei er den Mundinhalt in ein *agáhērezo* abgibt, ein winziges Tonkrüglein („Servierkrüglein“), wie man es für die Geisterspenden verwendet. Das Speichelwasser wird dem Küchlein in den Schnabel eingeschüttet und der Fragesteller spricht die Version ins rechte Ohr:

*ngir amagára, ngir ubugingo, stmpfa, sīnzír abázimu, sīnzír abarozi*,  
ich habe Stärke, ich habe Lebenskraft, nicht ich sterbe, nicht ich unterliege den Geistern,  
nicht ich unterliege den Zauberern,

*sīnzír úmwānzí, sīnzír úmwānzí w' umuhútú n' umuhútukazi, sīnzír*  
nicht ich unterliege einem Feinde, nicht ich unterliege einem Feinde von (der ist) Hútu-Mann und Hútu-Weib, nicht ich unterliege einem

*úmwānzí w' umutútsi n' umutútsikazi, sīnzír úmwānzí w' umútwá n' umú-*  
Feinde, der ist Tütsi-Mann oder Tütsi-Frau, nicht ich unterliege einem Feinde, der ist Twa-Mann oder Twa-Frau = Pygmäen,

*twākazi, sīnzír uburozí b'wo mū nzóga, sīnzír uburozí b'wo mū nzira*  
nicht ich unterliege Zauber (Gift) von im Bier — das man dem Bier beigemischt hat —  
nicht ich unterliege dem Zauber von im Wege,

*bantéze, sīnzír ubúhānó n' ubútukirano, n' ubúturuts ishyângá n'o mu*  
den sie mir ausgelegt haben, nicht ich unterliege Gift und Verwünschung, noch dem  
(Zauber), der kam von einem Fremdvolk oder aus

*Rwānda, sīnzír úrogēsh imāndwá n' úrogēsh ubuzigo etc.*

Ruanda, nicht ich unterliege jemand, der heraufbeschwört die *Māndwa* und der heraufbeschwört die nicht den *Māndwa* geweihten Geister.

Wie oben erwähnt, ist man bestrebt, alle Möglichkeiten ins Auge zu fassen, damit nicht gerade das übersehen werde, was das Unheil verursachen muß. Mein Vergleich mit der chemischen Verbindung wird so ziemlich das Richtige getroffen haben. Nehmen wir den Fall an, daß der wirksame Unheilstifter nicht angeführt wurde: die Befragung verläuft günstig, der Fragesteller aber findet den Tod. Jenes Element, das die unholde Verbindung hätte eingehen sollen, wurde nicht beigebracht; auf das holde Los hin läßt man sich in Sicherheit wiegen, trägt in aller Seelenruhe die vermeintlichen Schutz-amulette, da der Tod schon vor der Türe steht.

<sup>24</sup> L. S. B. LEAKEY, *Stone Age Africa, an Outline of Prehistory in Africa*. Oxford, Univ. Press., 1936.

Zur praktischen Veranschaulichung dieser Geisteshaltung wählen wir ein Beispiel aus den Ordalien. Zwei Diebe machen sich nächtlicherweile auf, um in der reifenden Saat Hirseähren zu schneiden. Derjenige, der das Messer handhabt, sitzt rittlings auf den Schultern des anderen, der den Korb hält. Der Eigentümer stellt den Diebstahl am Morgen fest und schöpft Verdacht gegen die beiden. Er läßt die Ordalien an ihnen vornehmen. Der erste nimmt die Besprechung der Ingredienzien so vor: „Sollte ich jemals, sei es bei Tag, sei es bei Nacht, auch nur meinen Fuß auf das Feld des N. gesetzt haben, so magst du mich töten.“

Der zweite spricht seinerseits: „Sollte ich jemals, sei es bei Tag, sei es bei Nacht, auch nur eine einzige Ähre im Felde des N. geschnitten oder gebrochen haben, so mögest du mich töten.“

Beide „werden weiß“: die magisch-chemische Verbindung konnte nicht stattfinden; der geprellte Eigentümer muß noch obendrein Ehrengeld zahlen.

Das Zeitmoment wird denn auch sorglich in die Formel mit aufgenommen:

*sīnzír abâjé n' ijoró n' abâjé ku mánywa.*

nicht ich unterliege so kamen des Nachts oder so kamen am Tage.

*Gúchurika*, das Umkehren:

*ndápja, nzirá n'ōne, nzir ukú k'wēzi, nzir ugútāha, nzir abázimu, nzir aba-*  
ich sterbe, ich unterliege heute, ich unterliege diesen Monat, ich unterliege nächsten  
Monat, ich unterliege den Geistern der Toten, ich unter-  
*rozi* etc.

liege den Zauberern etc.

Die Umkehrung findet eigentlich nur beim *ubuchōndo* (Kleinwahrsagerei) statt, nicht bei den *īmāna* (Haruspizientieren): *īmāna n'izichúrikwa, kelets inkóko gusa*; die *'Imāna* nicht sie werden umgekehrt, als die Küchlein nur, d. h. unter den *'Imāna*-Tieren werden nur die Küchlein umgekehrt, nicht also Rind und Schaf.

*Kūnamuka*, sich aufrichten; wir würden wohl sagen, das Wiederaufrichten. Ihrer Denkart entsprechend hat der Fragesteller sich gewissermaßen unter Unglück und Tod gebeugt und erhebt sich jetzt wieder. Bei der These (Version) wollte man herausfinden, z. B. was für ein Geist den Klienten beunruhige, ob Mann, Frau oder Mädchen; in der Antithese trachtet man den Namen zu erfahren, immer durch Fragestellung auf „schwarz“ oder „weiß“. Trotz der positiven Frage im ersten Falle hat sich ergeben, und zwar durch negatives Schwarz, daß sich ein Geist herumtreibt. Die Antithese greift nun diesen Fall auf, um den Urheber näher zu bestimmen. Die Restauration, die wieder der These entspricht, gibt an, mit welchen Mitteln man den Geist zufriedienstellt: er verlangt eine Frau, eine Hütte, Bier, Vieh oder daß man seinen *Māndwa* opfere, denen er im Leben geweiht war und die er gegen den Klienten aufgebracht hat.

Meistens hat man die verschiedenen, oben angegebenen Möglichkeiten durch ein leichteres Verfahren ermittelt, z. B. durch die Würfel; den Wurf kann man beliebig wiederholen. Um seiner Sache nun ganz sicher zu sein,



vertraut man das Endergebnis dem Küchlein an, das in letzter Instanz entscheidet:

*inkókó n' ty ithinyuz abapfúmu, n' ubuchôndo, n'*

das Küchlein es ist es das widerlegt die Wahrsager, und die Kleinwahrsagerei, und *umútwe*.

den Kopf (Kopfwahrsagerei).

*Kúbāga*, zerlegen. Dem Tierchen wird lebend der Balg abgezogen; damit es nicht so erbärmlich piepse, hält man ihm den Schnabel zu oder durchschneidet den Halsnerv. Während dieser ersten Operation stirbt es.

Nun schlitzt man den Leib auf und zieht Zunge, Gurgel, Eingeweide, alles an einem Stück, heraus, um auf der flachen Hand die Schau vorzunehmen. Die Zeichen sind dieselben wie für Rind und Schaf. So das Ergebnis günstig war, bringt man die Eingeweide in ein kleines, irdenes (*akēso*) oder ein hölzernes Gefäß (*inkōngōro*), das mit Wasser gefüllt ist. Am Morgen wird neue Schau und Deutung vorgenommen.

*Guhāngura*, die Amulette füllen. Die Eingeweide füllt man in Holzlöcherchen. Das Hölzchen wird gespalten, dann ausgehöhlt und wieder zusammengefügt; man kann aber auch diese *imāna zēze* in Rindenstoff einwickeln, wie oben beschrieben wurde.

*Gúhēreza*, überreichen. Der Herr sitzt auf seinem Schemel und der Wahrsager übergibt ihm das Röhrchen mit den bekannten Worten. Darauf legt man ihm den Rankenkranz um, die *Mwishywa*-Ranke, die nur für freudige Ereignisse verwandt wird: Heirat, Mysterienfeier, Beendigung der Trauer u. dgl.

*Kwākīra*, den Segen ergreifen.

*Kwāmbara*, anlegen. Nach etwa einem Monat, wenn der Inhalt der Amulette ganz eingetrocknet ist, kommt er in neue Behälter, die man mit Glasperlen überstickt und an *ubuhivu*, Palmbast, um den Hals gehängt, so daß die Kügelchen auf die Brust herabreichen; auch Lauf- und Flügelknochen trägt man einige Tage nicht eingefaßt, später füllt man sie in ein übersticktes Halsband (*umutāmbya*).

*Gúkor imimaro*, ausführen das Beabsichtigte: man beginnt den Prozeß und gewinnt ihn, man begibt sich in Lehdienst und hat vollen Erfolg etc.

Damit hätten wir die feierlichere Wahrsagerei bei den Hamiten besprochen. Trotz ihrer Wichtigkeit gehören die Würfel bereits zum *ubuchôndo*, der Kleinwahrsagerei, wörtlich „Kleinkrämerei“, wie auch Butter und Fett. Diese bescheideneren Formen werden wir auch durchzunehmen haben, um den Unterschied zwischen Viehzucht und Ackerbau in der Wahrsagerei zu kennzeichnen, besonders da sie auch von den Hamiten nicht verschmäht werden.

Heben wir kurz ein Wahrzeichen der Haruspizien hervor, das von den Wahrsagern in besonderer Weise beachtet wird: *ishyira*, Hasenschwanz (auch in natura glückverheißend und sogar in der Königskrone vertreten), und die Gallenblase (*igisābo*). Das *ishyira* gilt als *ingēnzī y'o kuragura*, Hauptstück des Wahrsagens. Es ist ein einziges Fettklumpchen am Darm, das sich nur an einer Stelle vorfindet. Ob man es in unserer tierärztlichen Anatomie beachtet hat? Es ist glückverheißend, weil es als einziges „die Alleinherrschaft im Leibe des Rindes führt“. Findet man es mit einem zweiten Klumpchen vereint,

so ist es ein unholdes Zeichen, weil dieses einen Mitbewerber darstellt, und folglich einen Gegner, einen Feind. Trifft man aber auf ein zweites an einer anderen Stelle, so ist es hold und verheißt einen reichen Viehstand. Zwei Gallenblasen sind im selben Sinne ein böses Omen.

*'Ishyira* und *igisābo* kommen ihrer Bedeutung entsprechend am Morgen in ein besonderes, mit Wasser gefülltes Tongefäß; man versenkt es seitlich am Eingang und pflanzt beim Ahnenkult (Heroenkult) das Gehörn mit den bekannten Kräutern darüber auf (*kúbyālir amahêmbé*).

Mit dem *Gúhêreza* ist ein Korn- und Bieropfer an den Geist verbunden. Nachdem der Wahrsager dem auf seinem Schemel sitzenden Herrn das *ímāna yéze* überreicht und ihn mit *Mwîshywa* bekränzt hat, bezeichnet er ihn mit Weißerde (*kurab ingwa*): mit dem Mittelfinger, dem die anderen überragenden, macht er ihm ein Punktzeichen auf Stirn und Brust. Der Herr als *Nyírîmbuto* (Herr des Samens, des Speichelwassers) faßt Eleusinekörner in beide Hände und streut sie über das Herdfeuer, bei jedem Satz von neuem streuend:

*seká, g'ororoka! ntsîndir ábânzi — mpa kúbyāra — mpa kugabana* usw.

lache, sei gut! bezwinde mir die Feinde — mir gib Kinder zu zeugen — mir gib Lehnvieh zu erhalten usw.

Ich nannte diese Eleusine „Lachkörner“, entsprechend der Einladung „*seka*, lache“; das Aufknistern im Feuer ist die freudige, „lachende“ Antwort des Geistes.

Nun zieht er Bier auf ins Saugrohr, läßt einige Tropfen über das Feuer sprühen und besprengt auch damit das Kopfkissen, indem er spricht:

*dor inzóga nguhāye, g'ororoká nēza! ntsîndir íbyāgo, ntsîndir ábânzi,*

sieh das Bier, das ich dir weihe, sei gut ganz und gar! bezwinde mir (alles) Übel, bezwinde mir die Feinde,

*ntsîndir abarozi, mpa kúbyāra* etc.

bezwinde mir die Zauberer, mir gib zu zeugen etc.

Je nach dem Entscheid müssen dann in der Folge größere Weihegeschenke dargebracht werden.

Der Geist mag es aber auch eilig haben und sofort eine Wohnung wollen. Man nimmt dann das *kuyobor umúzimu* vor, einführen den Geist, auch wenn es nur eine gewöhnliche Wohnung ist, da man noch keine Zeit hatte, ihm seine Geisterhütte zu bauen. Der Geisterwahrsager (*umupfúmu*) muß dabei mitwirken.

Einleitend wird immer das Korn- und Bierzeremoniell vorgenommen, um die Aufmerksamkeit des Geistes auf sich zu lenken. Dann spricht der Schützling des Geistes:

*dor urúgo rwāwe, dor inzu yāwe, dor igichûmbi kyāwe, dor ijabiro ryāwe,*

sieh da Gehöft deines, sieh da Haus deines, sieh da Lagerstätte deine, sieh da Vorhof deinen,

*dor urúgo nkúbakiye, sîngir ábânzi, sîngir abarozi, mpa kúbyāra* etc.

sieh da das Gehöft, das ich dir baute, nicht ich habe Feinde, nicht ich habe Zauberer, mir verleihe zu zeugen etc.

## 2. Kleinwahrsagerei (*ubuchôndo*).

Beim *ubuchôndo*, das wir jetzt besprechen, übernehme ich die Reihenfolge, sowie sie die Eingebornen selbst bei der Aufzählung angeben, wenn sie auch

der geschichtlichen Bedeutung nicht zu entsprechen scheint. Die Würfel kommen richtig an erster Stelle, ihrem Vorrang gemäß; dann hätten wir aber etwa Butter oder Fett erwartet. Es mag bloße Unachtsamkeit ihrerseits gewesen sein, doch wollte ich sie in keiner Weise beeinflussen. Für uns mögen obige Erwägungen ihre Wichtigkeit haben, es wäre aber nicht ausgeschlossen, daß sie bei den Eingebornen in der Folge abblaßten, die „bekannte kulturgeschichtliche Tendenz der Degeneration und des Zerfalls, derzufolge Mythen zu Legenden und Märchen, sinnvolle Institutionen zu formelhaften Gewohnheiten werden“<sup>25</sup>.

a) *Abanyānkarago*, Würfelwahrsager (*inkarago* = *inzuzi*, Würfel).

Mit Ausnahme der Kopfwahrsagerei und der Rinderbefragung bei den gewöhnlichen Tütsi ist die Speichelbesprechung wesentliche Vorbedingung zu jedweder Befragung und braucht nicht alle Male besonders hervorgehoben zu werden.

Die Würfel stammen von den Erdhaften, „schon das *Bukara*-Brüderpaar bediente sich der Würfel“, allein, „obschon es von den Hútu stammt, sind die Tütsi doch geschickter in der Anwendung“.

Hier ertappe ich sie auf einer kleinen historischen Ungenauigkeit.

— Waren die *Bukara* nicht auch Tütsi, ich meine der Körperbeschaffenheit nach?

— Dem Körper nach waren sie vielleicht Tütsi, aber man wunderte sich doch darüber, daß unsere Väter so groß waren und dazu von weißer Hautfarbe; nur den Pygmäen hielt man für einen wirklichen Menschen. Es waren *Abázigāba*, nicht *Abagessera*, letztere sind *Abahinda*. Wir würden denn eher annehmen, daß die *Bázigaba* Hútu waren, und eben deshalb nannte man sie Erdhafte.

Eingangs hatten sie die Vermutung ausgesprochen, die *Bázigaba* seien *Bahinda* (siehe oben).

Zubehör:

*imbēhe*, die etwa 60 cm lange und 12 cm breite Brettschale.

*inkarago* = *inzuzi*, Würfel (*gúter inzuzi*, werfen die Würfel).

Der sogenannte *intuku* ist *ingēnzí y inzuzi*, das Hauptstück unter den Würfeln; obschon der kleinste, ist er *umwâmí w' tnzuzi*, König der Würfel, und darf nicht fehlen.

Bei den Tütsi hat man acht Würfel und *intuku* als neunten, die Hútu dagegen verwenden außer *intuku* bis zu sechzehn und mehr Würfeln, die nicht so fein gearbeitet sind wie bei den Tütsi.

Die größten unter den Würfeln sind *urugabo* (der männliche) und *urugóre* (der weibliche); wenn für den Sultan geweissagt wird, versinnbildeten dieselben den König und seine Mutter.

Zusammensetzung:

*ibhūma*, Eisen, bei den Tütsi drei = Krieger, Lehnleute (*ingabo*).

*inzovu*, wörtlich Elfenbein, auch Knochen, bei den Tütsi drei *ingabo*; dann *urugabo* und *urugóre*.

<sup>25</sup> GRAEBNER, Methode, S. 63. — SCHMIDT, Handbuch der Methode, S. 124.



*urúyuzi*, Kürbiskern = *intuku*; bei den Hútu auch Kürbisscherbe.

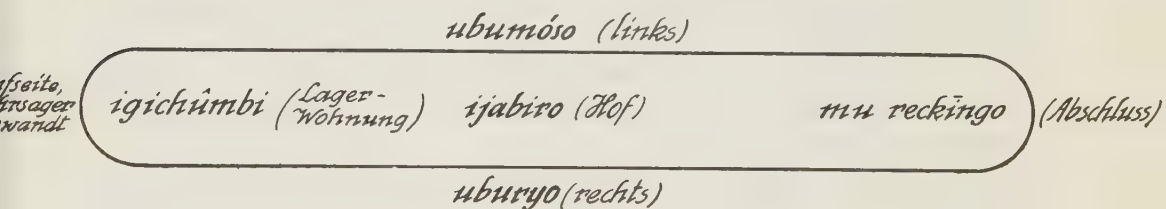
Die Hútu begnügen sich sogar mit Steinchen.

*Ingabo* (Krieger, Lehnsleute) = *ingēnzi* (die Tapferen) = *imihéha*, wörtlich Saugrohr, weil sie Biersteuer leisten; die entsprechenden Hútu heißen *ibiseke*, Körbe, weil sie die Krüge für Biersteuer in Körbchen geschützt auf dem Kopfe antragen.

Die Eisenwürfel stellen seitdem auch die Schmiede dar (*abáchuzi*) oder die Fronleute unter den Hútu (*impútu*, *ibilétwa*), die Elfenbein- oder Knochenwürfel dagegen die Tütsi (*intütsi*, *abagáragu*).

Aus dem Material haben wir denn den Schluß zu ziehen, entweder, daß die Würfel nicht „erdhaft“ sind — das Eisen wurde durch die Tütsi eingeführt — oder vielmehr, daß auf innerer oder äußerer Kausalität beruhender Kulturwandel stattgefunden hat<sup>26</sup>.

Bevor wir zur Besprechung der allgemeinen Prinzipien übergehen, haben wir uns die mystische Topographie der Wahrsagerschale vorzuführen:



#### Deutungsregeln.

Zum leichteren Verständnis wollen wir gleich praktische Beispiele vorführen:

1. *Intuku*: der Würfel ist gewissermaßen der königstreue Anführer der Schar. Für gewöhnlich muß er denn unter den Kriegern aufmarschieren. Sehr günstig ist es, wenn er mit seinen Mannen rechts (holde Seite) im Hofe auftritt, oder in der Nähe der Wohnung, desgleichen wenn er auf einem Krieger reitet (sie halten zusammen). Nicht ungünstig ist die Lage, wenn die Krieger sich vorn befinden (*mu rukingo*), *Intuku* jedoch ganz vorn auf der rechten Seite ihnen den Weg zum Ausgang versperrt, sie somit hindert zu fliehen oder überhaupt untreu dem in der Wohnung sich befindenden König den Rücken zuzukehren.

Befindet sich *Intuku* unter oder über *urugóre*, nach rechts schauend, so ist oder wird die Frau schwanger und erwartet, von einem Knaben zu genesen; nach links schauend: von einem Mädchen. Schob sich *Intuku* unter *urugabo*, so meldet er einen Spukgeist; der Blick nach rechts bezeichnet einen Geist väterlicherseits, der nach links einen mütterlicherseits. Nach rechts gewendet sein oder auf der rechten Seite hinunterfallen ist gleich günstig.

2. *Urugabo*, *urugóre*: günstig, wenn sie sich in der Wohnung dicht nebeneinander befinden; ungünstig, wenn sie getrennt sind. Im Falle, daß *urugabo* sich von *urugóre* trennt und zurückbleibt (*gúteba*), dazu nach links schaut,

<sup>26</sup> SCHMIDT, Handbuch der Methode, S. 227—236.

wird er krank und muß sterben, er genest von der bevorstehenden Krankheit, wenn er nach rechts blickt. Das gleiche gilt für *urugóre*.

Der Mann ist Herr im Hause, wenn *urugabo* ein wenig nach vorn über das *urugóre* hinausragt; sehr schlimm wird die Lage, wenn *urugabo* sich ganz trennt und gleichzeitig nach links schaut (*gúhuga*, vergessen): er erkrankt und muß in der Fremde sterben (*kugw íswa*).

*Urugóre* vorn und nach rechts schauend: die Frau führt das große Wort; beide Würfel getrennt und nach rechts schauend: die Lehnleute halten mehr zur Frau, der Mann ist unglücklich, aber stirbt nicht; kehrt *urugabo* sich aber nach der linken Seite, so muß der Mann sterben.

Beide befinden sich außerhalb der Wohnung, aber zusammen: sie werden an einer anderen Stelle ein neues Gehöft bauen; sie sind getrennt: der Mann baut anderswo und denkt an ein anderes Weib.

Nehmen wir den Fall, daß die beiden Würfel den König und seine Mutter darstellen:

Zu Friedenszeiten: beide bleiben nebeneinander zu Hause; günstig, da es friedliches Zusammenleben bedeutet und gefestigte Herrschaft.

Zu Kriegszeiten: *urugabo* verläßt die Wohnung und schließt sich den Kriegern an, die rechts aufmarschieren; es verspricht Sieg, Niederlage dagegen, wenn sie links schreiten.

3. *Ingabo*, sie stellen Lehnleute, Krieger, Kinder und Vieh dar, je nach dem Zweck der Befragung.

Sie gehen zusammen, und zwar rechts oder in der Mitte, um sich ins Lager zu begeben: günstig.

Sie halten sich auf die linke Seite zu: ungünstig, der Herr wird seiner Güter entsetzt und verliert seine Lehnleute.

Sie ziehen getrennt nach vorn, einige befinden sich bereits *mu rukīngo*, dem Ausgang zu:

Dabei halten sie die rechte Seite: günstig; die vordersten kämpfen bereits gegen anstürmende Feinde, die anderen eilen ihnen zu Hilfe, und der Sieg ist gesichert.

Sie nehmen die linke Seite ein: die Feinde gewinnen die Oberhand; im Krieg ist es eine Niederlage, im gewöhnlichen Leben Absetzung des Herrn.

Man glaubt an derartige Deutungen, weil es ein *umuhāngo wá kéra* ist, ein Brauch von alters her, und weil die Bestimmungen oft zutrafen.

### Anwendungen.

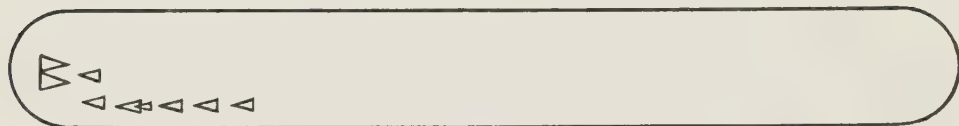
Bei der Behandlung des Lehnwesens läßt Mázinga uns wissen, daß er als damaliger Wahrsager am Königshofe die Krönung des jetzigen Sultans Rúdahíwa Mútara vorhergesagt habe. Das Los sollte unter drei Königsöhnen entscheiden: Munonozi, Rúdakyābwa und als dritten handelte es sich um Rúdahíwa, der damals noch ein kleines Kind war. Mázinga erkannte aus den Würfeln, daß die beiden älteren sterben würden und daß der jüngste es zur Königswürde bringen werde. So kam es. Ich frage:

— Wie konntest du es aus den Würfeln ersehen?

— Daraus, daß sie für die anderen schwarz, für Rúdahíwa weiß waren.

— Wie erkanntest du diese Eigenschaft der Würfel?  
Er entwirft folgende Zeichnung:

*links*



*rechts*

Die Befragung findet denn für den kleinen Rúdahígwa statt. Der Sultan und die Königinmutter befinden sich dicht nebeneinander (im besten Einvernehmen) in der Wohnung. Die *ingabo* rücken zur Huldigung an, und zwar auf der rechten Seite; *intuku* reitet auf einem *ingabo*, es bedeutet, daß er den Thron seiner Väter besteigen wird.

Sie hatten gerade die Frage der Königsnamen angeregt. Es gibt nämlich gewöhnliche und außergewöhnliche Königsnamen. Von letzteren sind es zwei Rugânzu, ein Ndahiro, ein Nsoro, zwei Kyîlima. Die regelmäßig wiederkehrenden sind: Yuhi, Mútara, Kigeri, Míbāmbwe. Eine strenge Folge braucht nicht eingehalten zu werden, man wählt je nach den Umständen; es kommt oft vor, daß man einen oder zwei Namen überschlägt. Namen von Kriegerkönigen sind Rugânzu und Kigeri, die anderen beziehen sich auf Bekämpfung der Seuchen, die unter Mensch und Vieh ausbrechen.

Es kam zu einer Diskussion, die mir zeigte, daß auch die Alten sich wenigstens aus Neugierde für die Lehren des Christentums interessiert hatten.

Wie sie erwähnen, daß in alledem das Los befragt werde, wende ich ein:

— Wie kann man das Los befragen, wenn noch nicht alle Söhne des Königs geboren sind?

— Die Würfel sind nicht gleichwertig: für den späteren wahren König sind sie günstiger.

— Die ersten hatten aber bestimmt, daß der betreffende damals in Frage kommende herrschen werde, und es geschieht nicht.

— Die Bestimmung durch die Würfel ist nicht unwiederbringlich: man wählt, und alle Wahl entstammt dem Kopf des Menschen.

— Worauf stützt sich aber der Kopf bei einer solchen Wahl?

— Das wissen wir eben nicht: der Wahrsager holt es aus seinem Herzen hervor; so haben auch die Christen ihre *Bányamútwe* (Propheten).

— Unsere Propheten sind von Gott erleuchtet.

— Die unsrigen haben es desgleichen von *'Imāna*.

— Wie erkennt ihr, daß es von *'Imāna* kommt?

— Weil das zutrifft, was sie vorausgesagt haben.

— Geschieht das immer so bestimmt?

— Nein, nur ausnahmsweise: der beste Wahrsager ist gerade derjenige, der die Wahrheit am öftesten trifft.

— So ist es mehr ein Raten.

— Das mag schon sein.



Ich wende mich an Dionysio Mázina:

— Das alles sieht nun aber sehr harmlosen Spielereien ähnlich.

— So ist es in der Tat.

— Glaubtest du damals selbst daran?

— Aber feste! Da, wie bei dieser Weissagung, manchmal die späteren Tatsachen übereinstimmen, fühlte man sich um so mehr in seinem Glauben bestärkt. So steht es mit Träumen: es kommt vor, daß man wirklich erhält, was man im Traume erschaut hatte. In diesem Falle nun traf alles in erstaunlichster Weise ein: die beiden älteren Söhne starben, und lange Jahre nachher wurde Rúdahígwa König. Konnte der Teufel wohl so etwas vorhersehen?

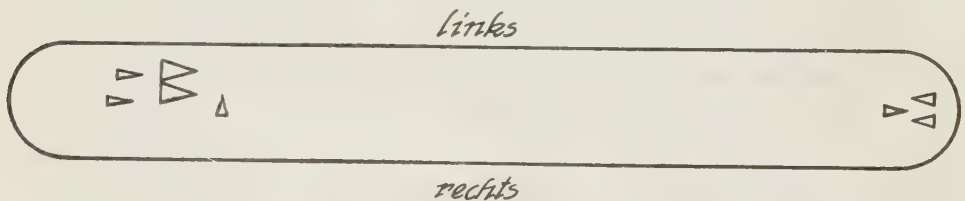
— Er konnte wohl erkennen, daß die beiden bereits an einer Krankheit litten, die sie dahinraffen sollte.

— Aber, daß der andere tatsächlich König geworden ist?

— Bei der damaligen Lage blieb nur diese Möglichkeit, wenn die beiden anderen ausgeschaltet waren.

Ein weiterer Fall unten wird zeigen, daß unsere Alten in ihrem Glauben an die Wahrsagerei unerschüttert bleiben. Bei Fehlschlag denken sie überhaupt nicht an ein vitium in radice, sondern suchen nach Ursachen, die das Versagen hätten herbeiführen können.

Mázina stellt einen Autounfall dar, der gerade stattgefunden hatte, also, wie er bei einer Befragung auf der Wahrsagerschale hätte aussehen können; nach Hútu-Art verwendet er mehrere Würfel:



Herr und Herrin sind außerhalb der Wohnung auf Reisen, befinden sich mehr nach links, wie auch zwei ihrer Leute, doch ohne dorthin zu schauen: es geschieht ein Unglück, aber sie kommen heil davon.

*Intuku* kommt von rechts nach links und gerät unter die Räder: tot. Vier Fremde auf der Straße schauen nach rechts: sie bleiben unversehrt.

Am Ausgang erscheinen zwei Boten und melden dem Beamten den Unfall.

Zu bemerken, daß man manchmal, auch bei Hofe, statt *urugabo* das Wort *urúkurāmbere* anwendet, und *urushashi* = *urugóre*.

*b) Abatēmbé = abányamihúndwa.*

Es ist die Sippe des alten Ntēmbé aus Bugoyi (Landschaft am Nordostgestade des Kivu): „*n ākāvūkírā k'ābo, n ūmulimó w'ābo*, es ist (das) Anstammung ihre, es ist Beschäftigung ihre.“ Da die Batēmbé am Sultanshofe akkreditiert waren, haben wir hier ein Beispiel von hamitischem Lehngut aus dem Ackerbau.

Zubehör:

*imihũndwa*: zweimal drei Kinnbacken von Wasserbock, Schaf oder Widder, nämlich drei für jede Seite der einen Hand; sie werden auch *imishãri* genannt, von der Landschaft Gishãri, Nordwest-Kivu, erste Heimat der Batẽmbe.

Hölzer: zwei *ĩnkebe* (geschnitzte), etwa 8 cm lang, unten 3 cm breit, oben spitz. Von diesen ist ein *ingẽenzi* = weiblich, das andere *ĩnkurãmbere* = männlich. Als drittes kommt ein oben zugespitztes 10 cm langes Brettchen, auch *Mũhũndwa* genannt. Es ist mit Harz bestrichen und mit Perlen belegt, die am Harz haften. Dieses Brettchen kommt auf die Handfläche zu liegen.

Die Kinnbacken sind ihrerseits: *urugabo* = männlich, *urugóre* = weiblich, *urwãgati*, Begleiter.

Befragung: Der Wahrsager hockt vor einem ausgebreiteten Fell: Antilopen-, Schaf-, besonders aber Kalbsfell. Die Kinnbacken liegen auf beiden Seiten der linken Hand, *Mũhũndwa* in der Mitte, über das man die *Inkebe* legt. In der rechten hält der Wahrsager *ĩnkurãmbere* und reibt damit über das Fell, schlägt dann mit der flachen Hand auf *Mũhũndwa* und läßt alle Würfel auf das Fell abgleiten. Die Deutung geschieht nach der Lage der verschiedenen Bestandteile, wobei zu beachten ist, daß *imihũndwa* = *ingabo* zu nehmen sind. Die Wahrzeichen sind dieselben wie die bereits besprochenen: wenn z. B. *urugabo* zurückbleibt, so bedeutet es Krankheit; wenn *urugóre* vorgeht, führt das Weib das große Wort usw.

Die Batẽmbe hatten großes Ansehen und hielten als Häuptlinge, obschon es Hũtu waren, viele Hügelschaften inne, eine königliche Anerkennung für ihre Verdienste als Wahrsager; seit der Anwesenheit der Europäer schwand ihre Bedeutung mehr und mehr.

### c) *Abányabũro*, Eleusinedeuter.

Es ist eine Hima-, also Hamitenart <sup>27</sup>, und stammt aus Ndórwa, doch seit „langer Zeit“ auch in Ruanda gebräuchlich.

Man verwendet eine kleine Schale, die man mit Eleusinekörnern füllt. Die linke Seite (*ibugẽenzi*) ist weiblich, wie denn auch die Frauen *abamóso* (die Linken) heißen; Männer sind *bãmuryo* (die Rechtseitigen) oder *abákurãmbere*, dasselbe Wort wie für Schutzgeist des Hauses. In der Mitte der Schale streut man eine Lage Perlen auf: *urusãngo*. In der rechten Hand sind acht Kürbiskerne (*ingabo*) im Kreise aufgelegt. Vor der Handlung haben die Würfel keine besonderen Namen: je nach der Lage (Seite) können sie zu Männern oder zu Weibern werden. *Urusãngo* ist „König, Hauptwürfel“, weil bestimmend.

Der Wahrsager schlägt mit der flachen Hand auf die Eleusine und die Würfel rollen. Man deutet das Los nach der Lage der Kerne zu *urusãngo* und zur Schale, je nachdem sie mehr nach vorn oder nach hinten, nach rechts oder nach links liegen. Links werden die *ingabo* zu Weibern, wenn sie zudem das

<sup>27</sup> Wenn es heißt „Hamitenart“ (Hima), so wollen die Gewährsmänner bloß sagen, daß sie von den Hima in Ruanda eingeführt wurde, die Möglichkeit einer Entlehnung ihrerseits will man nicht ausschließen.

*urusângo* nach vorn überschritten haben, führen sie die Herrschaft, oder dem Herrn steht eine Krankheit bevor.

d) *Abatōndwe*, von *intōndwe*, eine Grillenart oder ein kleines Heupferdchen, also Grillendeuter, Hima-Art aus Ndórwa.

Die Tierchen halten sich gern auf einem gewissen Knollengewächs auf (*umuchūchu*), von dessen Blättern sie sich nähren.

Der Wahrsager hält einen kleinen Krug mit der Speichelmischung bereit. Er veranlaßt das Heupferdchen, einen Grashalm zu besteigen, einen anderen taucht er in die Mischung und streicht sie behutsam auf die Mundwerkzeuge. Nun nähert er den anderen Halm dem Knollengewächs und läßt das Tierchen überspringen. Vier oder mehr Zweige sind zusammengeflochten, so daß sie gewissermaßen eine Wahrsagerschale darstellen. Je nachdem das Tier auf die rechte oder linke Seite übergeht, fällt das Los. Sehr günstig ist es, wenn sein Weg auf der rechten Seite aufwärts führt; überhaupt schlimm, wenn es sich umwendet, Kopf nach unten. Ganz aussichtslos wird die Lage, wenn es sich mit einem Male selbst die Speichelmischung mit dem Fühler abstreift.

Die hier besprochenen und weiter unten noch anzuführenden Hima-Formen (= Bahíma) der Wahrsagerei weisen auf ausgiebige Entlehnungen aus dem Ackerbau, die sie an die Tütsi aus Ruanda weitergaben.

e) *Abányarugĩmbu*, Fettdeuter.

Die Tütsi verwenden Fett von Rind oder Schaf, die Hútu auch von der Ziege.

Das Fett wird mit zerstoßenen Kräutern zusammengeknetet und zu kleinen Zungen (*imitavu*) geformt; diese heftet man aufrecht auf einen Tonständer (*igichũmbi*), der in Größe und Gestalt einem Zwirnröllchen sehr ähnlich sieht. Man entzündet den Fettdocht und beobachtet die Flamme. Wenn sie auf der rechten Seite erlischt und auf der linken weiterbrennt, so ist das Los ungünstig.

Die holden Fettzungen werden als *imāna zéze* in Amulettstäckchen gewickelt und an Palmbast auf der Brust getragen.

f) *Abányamávuta*, Butterdeuter.

Tütsi-Art: „Sie stammt aus Ruanda und kam durch *kugerageza* (Versuche anstellen) auf zur Zeit des Sultans Míbāmbwe Sêkārōngoro. (Neunzehnte Generation, zehnte von der Gegenwart aus, also vor etwas über hundert Jahren.)

Man gießt kochendes Wasser in einen schüsselartigen Schemel. Der Wahrsager mischt Butter und Mist eines Kälbchens und verteilt die Schmelze über das heiße Wasser. Nun legt er, je nach der Größe des Schemels, sechs bis zehn von solchen Butterklößchen ringsum auf und beobachtet das Zerfließen der Substanz. Als „Würfel“ gilt denn der Butterkloß = *umutavu*.

Günstig ist, wenn ein Klößchen drei Arme beim Zerfließen nach rechts ausstreckt; der mittlere heißt *ínkebe* = Herr des Hauses, die beiden anderen sind *amárēmbu*, Eingangstore. Dadurch, daß die Würfel in dieser Gestaltung er-



kalten, d. h. fest bleiben, hat er die Gewähr, daß der Friede seines Hauses fest begründet ist.

Am holdesten wird die Deutung, wenn sich noch ein vierter Arm zugesellt, *impâmvu* genannt, Grund, Ursache: „*impâmv irüngura*, *Impamvu*, es läßt reich werden, zu Wohlfahrt gelangen“ — sei es, daß das Los einen neuen, glücklichen Hausstand für einen der Söhne anzeigt, und das wäre *kúbyāra*, Kinder zeugen, oder daß der Herr durch Mehrung des Viehstandes einen neuen Kral bauen muß.

So sich weitere solcher Gebilde zeigen, wird die Lage noch günstiger, ungünstig aber, wenn die Ausläufer sich zurückziehen.

Fiel die Befragung ungünstig aus, so streicht man die Fettdecke (*urwāhi*, Tränke) vom Schemel in eine Eßschüssel und schenkt sie den Hútu als Buttersalbe.

Das *ímāna yéze* nimmt man mit einem Krug als Löffel ab und gießt es in ein Milchgefäß, das man bedeckt, um es gegen Verunreinigung abzuschließen; so stellt man es für eine Nacht zurück. Am Morgen überzeugt man sich zunächst, daß kein Insekt oder sonst Unerwünschtes eingedrungen ist, in dem Falle müßte nämlich der ganze Inhalt entleert werden. Bei zufriedenstellendem Befund läßt man die Masse in kleine Rohrtuben ein, die in Rindenzeug eingewickelt und mit Perlenstickerei überzogen, gleich den anderen *Imāna zéze* getragen werden. In der gesamten Kleinwahrsagerei werden nur Fett und Butter zu Amuletten verwandt.

g) *Abányagikôndo*, Schaumdeuter (*igikôndo*, Holzwürfel ähnlich einer Streichhölzchenschachtel).

Der Wahrsager bedient sich eines Eßnapfes oder eines Bruchstückes davon — *imbéhe* heißt ja überhaupt ursprünglich Eßnapf, eine größere Holzschale — worin er Wasser eingießt, das mit dem Saft von *umwîshywa*- oder *umúgômbe*-Kräutern gemischt ist. Mit dem Würfel reibt er über die Fläche und die aufsteigenden Bläschen (*inkebe*) ergeben das Orakel. Dazu beachtet er andere Wahrzeichen: die Tonlage der Geräusche, ein Abgleiten des Würfels, ein unerwartetes Zittern der Hand: dann ist es nämlich ein Geist, der sich einmischt. Immer entscheidet die rechte und linke Seite, sei es für die *inkebe* oder die anderen Erscheinungen, z. B. ein Abgleiten der Hand nach der rechten Seite hin = günstig.

h) *Abányénshegétwa*, Reibungsdeuter.

Als Jagdzauber wurde er von den Pygmäen übernommen. Ursprünglich eine Hima-Art aus Ndórwa: „Man weiß nicht, wie die Bâtwa (Pygmäen) dazu kamen.“ *Inshegétwa* ist ein gewöhnlicher Stab, bei den Bâtwa mit Rindenzeug zum Zwecke der Wahrsagerei umwickelt, bei den Hima mit *ingóre*, Papyrusbast, der bei den Hamiten viel zu Kunstflechtereien verwandt wird. Der Speichel wird über das Gewinde gesprüht.

In einem Krug oder einem Eßnapf hält der Wahrsager Wasser bereit, dem man Saft von den holden Kräutern *Mwîshywa* und *Múgômbe* beigemischt hat; der Seifensaft soll das Abgleiten der Hände erleichtern. Von dieser Mischung läßt man über das Gewinde träufeln und die fest angelegte Hand

streicht nach unten. Ein leichtes Abgleiten wird als günstig ausgelegt, stößt die Hand aber auf Widerstand, so ist ein Geist im Spiele; je nach der Größe des Widerstandes ist der Spuk leichter oder schwerer zu überwinden.

Ursprünglich ist diese Wahrsagerei der Hirtenkultur eigen und vielleicht nicht als Lehngut zu betrachten, wenn man an den Hirtenstab denkt, den unvermeidlichen Begleiter, wie ihrerseits die Jagdpygmäen geläufig solche Stäbe schnitzen. Man weiß, daß die eingesessenen Bâtwa die Jagd aufgegeben haben, wie auch die Holzschnitzerei, und zur Töpferei übergegangen sind. Man braucht nicht gerade eine Schwierigkeit darin zu erblicken, daß es sich um Jagdzauber handelt, denn auch die Hamiten sind eifrige Jäger, dabei bedeutend mehr auf den Zaubergedanken eingestellt als die Jägerpygmäen. Trotz meines jahrelangen Zusammenseins mit Jägerpygmäen habe ich nie einen derartigen Fall weder zu beobachten noch in meinen Unterhaltungen mit ihnen zu verzeichnen gehabt. Meine Gewährsmänner sind der Ansicht, daß „die Batwa diese Praxis von den Hima übernommen haben“.

i) *Abányabítobórwa*, Apfeldeuter.

Hima-Art aus Ndórwa.

In einen weiten Krug gießt man Wasser ein und gibt *Múgómbe*-Saft zu; die Mischung wird für eine Nacht zurückgestellt.

Am frühen Morgen vor Sonnenaufgang (*mu musēso*, erstes Aufscheinen der Morgenröte, gegen 5 Uhr morgens<sup>28</sup>) geht der Wahrsager ans Werk. Er legt zwei Äpfel (*intóbo*) eines Nachtschattengewächses auf und beobachtet die Wendungen. Wenn „beide Augen“ (*ámāso*) der Äpfel nach oben schauen, ist das Los sehr günstig; schielt nur ein Auge seitwärts, so treibt ein Geist sein Unwesen, der aber leicht beschwichtigt werden kann. Hoffnungslos wird die Lage, wenn sich beide Augen nach unten wenden.

j) *Abányamíkyūro*, Geruchdeuter.

Der Wahrsager hält zwei Zweige des *Múkyūro*-Strauches an die Nase, zieht den Duft ein und spricht das Orakel nach dem Geruch.

k) *Abányakibîndi*, Krugseiltanzdeuter.

Bisher, wie auch bei den gleich unten zu besprechenden Rizinuskernen, beobachtete der Wahrsager die magisch obwaltenden Kräfte gewissermaßen passiv, eben als bloßer Beobachter; im vorliegenden Fall des Krugseiltanzes beeinflusst er die magischen Kräfte selbst, wie es scheint, in aktiver Weise.

Ruzigamintūro erzählt, daß er in seiner Jugend einen gewissen Hútu gekannt habe, Kumwâmi genannt, der auf folgende Weise vorging: Zum Wahrsagen verwendete er ein Seil, einen Krug und sein Zaubernhorn. Das Seil wurde ausgespannt, während der Zauberer Krug und Horn in den Händen hielt. Der Fragesteller sprühte den Speichel in das Horn, das der Zauberer dann gegen den Krug hielt. Mit einem Male entweicht der Krug seinen Händen, heftet sich an das Seil und gleitet daran ab und zu, gleich einem Seiltänzer. Zur Bestimmung des Loses richtet er von neuem sein Horn gegen den Krug mit folgendem sich daraus ergebendem Orakelbescheid:

<sup>28</sup> Ruanda befindet sich 2 Grad südlich vom Äquator, und die Sonne geht regelmäßig gegen 6 Uhr auf.

günstig: das Horn fliegt in den Krug hinein, der ruhig weiterpendelt;

ungünstig: das Horn durchstößt den Krug, der sofort zur Erde herabfällt.

Später wurde Kumwâmi durch die Ordalien als Hexenmeister entlarvt, worauf der Sultan ihn zum Tode verurteilte. Dem geschickten Meister gelang es aber zu entkommen, indem er Uneinigkeit unter seinen Scharfrichter-Bátwa anstiftete (siehe oben). Sie bekamen Streit untereinander, wer von ihnen den schönen Armring des Zauberers erhalten sollte. Sie denken nicht mehr an ihren Gefangenen und begeben sich zum Sultan, daß er den Streit schlichte.

Der die Hinrichtung überwachende Häuptling begibt sich mit dem Gefangenen zum Sultan zurück und fragt, was jetzt zu machen wäre. Der Sultan spricht Kumwâmi frei.

#### 1) *Abányâmboni*, Rizinusdeuter. Hima-Art.

Der Name *imboni* bedeutet Rizinuskerne. In eine vom Stamm geschälte Bananenblattscheide legt man hintereinander acht bis zehn Häufchen (= *amáshyo*, Herden) Rizinuskerne, je zu drei Stück; davon sind zwei *ingóre* (weiblich), mit einem *ingabo*, männlichen. Den weiblichen schneidet man das Stielzäpfchen ab, um sie nachträglich von den männlichen unterscheiden zu können; es kommt ein männlicher Kern über zwei weibliche zu liegen.

Zur Nachtzeit begibt man sich in den Innenhof, alle Herden schön auf der Blattscheide geordnet, und bedeckt vorsichtig mit einer zweiten, umgekehrten Scheide, so daß die Herden sich wie in einer Röhre befinden.

Gleich am Morgen stellt man sich ein, um den Verlauf festzustellen. Die Lagen sind gestört, da die Kerne sich fortbewegt haben. Es handelt sich nun darum, die Deutung vorzunehmen. Günstiges Wahrzeichen ist, daß die *ingabo* vorangeschritten sind. Ungünstig: ein *ingabo* ist nach rückwärts gewandert; ein *ingabo* hat sein Lager nicht ganz verlassen, liegt hinten auf, mit der Nase nach unten; unterwegs traf er auf eine Vertiefung und fiel mit der Nase hinein. Letzteres ist gleichbedeutend mit einem verneinenden Schwur, wobei man als Beteuerung die Lanze gegen die Erde umkehrt — der Würfel schwört, daß der Herr das Erwünschte nicht erlangen wird.

Ich mache den Vorbehalt, daß der Wahrsager in der Nacht heimlich zurückkommen konnte, in den Hof eindrang und die Kerne verlegte; daß er beim Hinlegen der Scheide unvermerkt einen Stoß geben konnte; daß Insekten durchwanderten oder daß die Scheide sich beim Abwelken verzog. Sie wollen es durchaus nicht gelten lassen.

Ich schlage vor, daß wir es auf einen Versuch in meiner Schreibstube ankommen lassen, wo all diese Möglichkeiten ausgeschlossen sind. Selbstsicher gehen sie auf die Bedingung ein.

Sie machen die weiblichen Kerne von den anderen kenntlich und nehmen stilgerecht die Speichelbesprechung vor. Um das Los in keiner Weise zu beeinflussen — Einmischung eines Europäers — forschte ich nicht nach dem Inhalt der Besprechung. Sie legen denn vier Herden auf, acht weibliche und vier männliche Kerne. Sorgfältig wird die Deckschale aufgesetzt und die Tür verschlossen; ein Zeichen des unbedingten Vertrauens, das sie auf mich setzen: sie lehnen es ab, den Schlüssel mitzunehmen.



Früh am Morgen sind sie erwartungsvoll zur Stelle. Einer ihrer Diener hebt vorsichtig die Decke ab, da ich durch eigenen Zugriff die Herden nicht stören wollte. Sie wissen nicht, was sie denken sollen, da der Diener meldet, daß alle *ingabo* sich noch auf ihren Sitzen befinden; der Blinde besonders fragt ein um das andere Mal, ob es sich denn auch wirklich so verhalte. Wie nun die Tatsache unumstößlich feststeht, suchen sie nach Ursachen, die schuld an dem Fehlschlag sein könnten. Der eine meint: „Es hat sich ein Geist eingeschlichen“; der andere: „Der Versuch wurde in einer europäischen Wohnung angestellt.“ Ich entgegne: „Ihr könnt ihn ja in eurer eigenen Wohnung mit den angezeigten Vorsichtsmaßnahmen wiederholen, aber auch dann habt ihr den Vorwand, daß ein Geist störend eingriff.“

Ihr Glaube an die Objektivität der Wahrsagerei ist in keiner Weise erschüttert.

Dionysio Mázinga erklärt: „Regelmäßig gegen Mitternacht geht ein starker Wind; somit hat der Wahrsager es überhaupt nicht nötig, selbst irgendwie einzugreifen. Die Anlage stellt eine Röhre dar, durch die der Wind streicht und ohne Hindernis die leichten Kerne abwehen kann.“

#### Die Wahrsagerei bei den Pygmäen.

Über die magischen und religiösen Anschauungen der Kivu-Pygmäen veröffentlichte ich bereits einige Auszüge<sup>29</sup>.

Hier beschränke ich mich auf die eine oder andere Bemerkung meiner hamitischen Informatoren. Von den Bâtwa sagen sie:

„Sie legen der Wahrsagerei keine Bedeutung bei, und nur wenige verstehen sich darauf. Selbst wenn sie sich dazu hergeben, ahmen sie nur den Hútu nach.“

Die Waldpygmäen haben ihre eigene Art, mit Kräutern umzugehen: *imíti*, Heilpflanzen; sie wenden sich auch an die *Mándwa* und die Geister. Sie haben ihre eigenen *Bázimu* (Ahnengeister), die sie vor der Jagd anrufen; ferner stellen sie sich ein, wenn Tütsi oder Hútu ihr *kubāndwa* (Heroenkult) oder *gúterekēra* (Ahnenopfer) vornehmen. (Dabei fällt immer etwas für sie ab.) Eine Art Heros bei ihnen, in Südwest-Ruanda, ist ein gewisser *Buzinga*, der von einem Büffel getötet wurde. Wir wissen nicht, wie sie in der Kräuteranwendung vorgehen.“

<sup>29</sup> SCHUMACHER, von ihm veröffentlichte Berichte über die Kivu-Pygmäen: „Anthropos“ XXII: Familie und Gemeinschaft der Kivu-Pygmäen. „Anthropos“ XXIII: Rechts-, Gemeinschafts- und Eigentumsverhältnisse, Individual-Charakteristiken der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. — P.-W.-SCHMIDT-Festschrift: Gottesglaube und Weltanschauung der zentralafrikanischen Kivu-Pygmäen. — P. W. SCHMIDT: Der Ursprung der Gottesidee. II. Teil: Die Religionen der Urvölker. IV. Band: Die Religionen der Urvölker Afrikas, V. Kap., SS. 336—472. — Congo 1927: Les Pygmées Bagesera et Bazigaba aux Cascades du Karambo-Bikore. — Congo 1928, juillet: Les Pygmées Bagesera et Bazigaba aux Cascades du Karambo-Bikore. — Congo 1928, décembre: Les Pygmées Bagesera et Bazigaba aux Cascades du Karambo-Bikore. — Revue d'Histoire des Missions (G. GOYAU): 1928/29: Le sentiment religieux chez les Pygmées du Kivu. — Studia Catholica, Nijmegen 1928: Notions religieuses et notions morales chez les Batwa, Pygmées du Ruanda. — Semaine Internationale d'Ethnologie, Milan 1926, chez Geuthner: Quelques Pygmées du Centre Africain.

In meinen Veröffentlichungen hob ich hervor, daß sie gewisse Waldkräuter als Amulette anlegen, aber keine eigenen Wahrsager haben: bedürfen sie solcher, so wenden sie sich an die Hútu, ein Zeichen, daß auch der Ahnenkult Lehngut bei ihnen ist.

Neu ist der Bátwa-Heros. Früher hatten die Nord-Batwa ihren „König“, die Sumpf-Batwa ihren Anführer bei ihren Einfällen ins offene Land, doch von einem allgemeinen Kult dortselbst erhielt ich keine Kunde. In vorliegendem Fall läßt sich eine Anpassung an die allen geläufigen *R'yāngōmbe*-Mysterien nicht verkennen: gleich *R'yāngōmbe* wurde ihr Heros von einem „Büffel“ getötet, und der Analogiegedanke kam zu seinem Rechte.

### Anhang.

#### Heldenlob.

In unseren Ausführungen wurde das *K'wīvuga* erwähnt, sich selbst rühmen, im Sinne von Heldenlob. Die Lobsprüche zum Selbstpreis zeichnen sich aus durch dichterische Übertreibungen: Helden, die über die Wolken dahineilen u. dgl. Zur Veranschaulichung führe ich das Heldenlob meiner drei Hauptgewährsmänner an, denn alle tauglichen Tütsi gehören zu irgendeinem Kriegerkorps, und zu jedem Krieger gehört sein Heldenlob, auch wenn er niemals ein Gefecht mitgemacht hat. In letzterem Falle ist es im Sinne des *Guhiga* aufzufassen, eines Kriegergelöbnisses, daß er sich ebenso hochgemut auf der Walstatt auszeichnen werde, wie er es in seinem Kriegsruf ausspricht: die oft erwähnten *imihigo*, Gelöbnisse und Herausforderungen der Feinde. So mag man sich den Riesen Goliath vorstellen, sechs Ellen und eine Spanne hoch, wie er den Reihen Israels höhnt. Bei den Tütsi sind Gestalten bis zu 2'08 m und darüber keine Seltenheit.

Bei diesen Lobsprüchen handelt es sich um eine dichterische Hochsprache, die vom gewöhnlichen Volke nur zum Teil verstanden wird.

Besondere Schwierigkeiten bietet wohl der Heldenspruch unseres Kayijuka, der als Oberhäuptling sein Kriegerkorps anführte; ich versuche darum, eine sinngemäße Übertragung beizufügen, die aber den dichterischen Aufbau vollständig zerstört.

Die mit dem Präfix *Ru-* beginnenden Wörter sind zum Teil Heldennamen anderer Krieger; sie sind unter ihresgleichen ebenso bekannt wie der eigentliche Personennamen. In der Kriegersprache werden diese Namen in eine genealogische oder Hörigkeitsbeziehung gebracht. Der dichterische Zusammenhang ist so zu verstehen, daß der sprechende Held wie auf Grund einer Abstammung oder kriegerischen Ebenbürtigkeit sich all diese rühmlichen Eigenschaften anderer beilegt.

Der Selbstpreis (*ikyīvugo*) wird mit ausgebreiteten Armen in hellem Tenor und überstürztem Tempo hingeschmettert, am wirksamsten in voller Rüstung.

#### I. Kayijuka.

*Rusunikampūnzi rwā Mukinuzi, Rwītarikampūnzi rwā Nyāntaba*,  
Flüchtigenverfolger, Sohn von Niederstrecker, Flüchtigenhetzer, Sohn des Nyantaba  
(wirklicher Vater des Kayijuka, ein Großhäuptling),

*Inyámibw ishyânga batagíra ya Rwítabīramihigo,*

Wunderprächtigt (sowie) das Fremdvolk sie (ihn) nicht haben, Sohn des Heldenruhm-bewährten (Heldenname des Sultans Mussinga),

*Imānzi y'o kuvūsha ya Ruvugabigwi,*

Ziernarbe zum Blutvergießen, Sohn des Walstattkünders (Oberbefehlshaber, den Kayijuka vertrat),

*Rútagúmīrwánibigwi rwá N'garāmbé,*

Walstatttharter Sohn des Feindeshöhnens.

*Ingabw irēngerabakīnzi n'ibakomereke, náyichānye kũ ngūngizi ndatabāra.*

(Mein) Schild er voraus eilt den Schildbeschirmten, nicht daß sie Wunden davontragen, ich mit ihm (dem Schild) stürme vorbei an den Zaghaften, ich stürze mich in die Schlacht.

Versuch einer sinngemäßen Übersetzung:

Ich bin es, so die flüchtigen Feinde verfolgt, sie niederstreckt, sich an sie heftet, Sohn des Nyantaba.

Ich bin die prächtige Heldengestalt, wie das Fremdvolk keine gleiche aufzuweisen hat, Waffengefährte Dessen, der furchtlos dort sich einfindet, wo Heldenwort ertönt,

Ich bin die Ziernarbe, die Blut vergießt, beigesellt Dem, der sich heimisch fühlt auf der Walstatt,

Der walstatttharte Feindehöhner.

Mein Schild eilt voraus denen, die hinter dem Schild Deckung suchen, daß nicht etwa sie zu Schaden kämen,

Mit ihm stürme ich vorbei an den Zaghaften, da ich mich stürze in die Schlacht.

## II. Ruzigamintūro.

*Nd-Indēngerabagabo,*

Ich heiße Mönnerschirmer,

*Indârikwá z'irēnganamasereri mu Mashya yá N'yamihatsi,*

Die beigezogenen Reserven der Feinde, mit gebrochenen Pfeilen (im Leib) jagen sie dahin an den Hyänenhöhlen von Nyamihatsi vorbei (d. h. sie fliehen),

*Ndī R'wūngurānām ibitinyī b'yūnguramaguru,*

Ich bin Der vervielfältigt sein gegebenes Wort, da die fliehenden Feinde vervielfältigen die Beine,

*Ndī Nkīngiyurugāmba ntērw āh urugōnda.*

Ich bin Schlachtenhalter, ich werde hingeworfen (hinbefohlen) dort, wo die Reihen wanken.

*Karibátamyāmbi,*

Zerstamper von Pfeilen,

*Nk'onóyikíbi,*

Schreckenbehälter,

*Mirûndīyinjēmbé,*

Otterknochen (so hart, daß man sie mit einem Stein nicht zerschlagen kann),

*Rukūrangūsho.*

Nackenzertürmerer.

Der allgemeine Sinn dieses Spruches ist, daß Ruzigamintūro vom Befehlshaber überall dorthin beordert wurde, wo der Kampf am heftigsten tobte und die Reihen der Krieger sich aufzulösen und zur Flucht zu wenden drohten. Der Schlachtenhalter ist derjenige, um den die bereits zurückgeworfenen Krieger sich wieder sammeln.

## III. Dionysio Mázina.

*Rúti rurāngēra mu gihūmbí k'y umufōzi,*

Schaft, der ertönt im Nacken des Bogenspanners (der flieht),



*Rútalindagizwá n' intánage,*

Der sich nicht stören läßt von befiederten Hölzern (Pfeilen),

*Mū ntāmbara yakúbany íntwāri,*

In der Schlacht, die tobt vom Morgen bis zum Abend unter Helden,

*Ingabo yānjyé n' imener abahizi,*

Schild meiner wenn er durchbricht (die Reihen) der Ehrenmänner (derjenigen, die ihr Manneswort eingelegt haben) = allen vorausseilt,

*Murayilēbe mu musēngo,*

So möget ihr ihn erkennen an seinen Farben,

*Imisakura yáyigiz íshabaha,*

Die (schwirrenden) Pfeile sie ihn machten zur Zielscheibe,

*Gúhór ísarikir imberé y' intôre,*

(Davon) stets bespickt (weit) voraus den Auserwählten (Tüchtigsten),

*Byâyigiz ikigômwa.*

So er wurde zum Wahrzeichen.

So ungefähr nehmen sich in der Übersetzung die berühmten *B'yivugo* aus, die auch bei festlichen Anlässen zur Geltung kommen. Meine Gewährsmänner lächeln: „Es sind Übertreibungen, womit unsere jungen Krieger sich zur Kampfbereitschaft anspornen“ — und so rattert es bei sogenannten „Kriegstänzen“ die Reihen auf und ab. Was die Europäer für Kriegstänze ansehen, sind eigentlich ihre militärischen Übungen. Was Stählung des Körpers anbelangt, stehen sie der europäischen Ausbildung in keiner Weise nach. So z. B. erreichen sie Sprungleistungen, ohne Stange noch Sprungbrett, scheinbar anstrengungslos, bis zu 2'50 m. Daher auch noch in späteren Jahren ihre vornehme, leichte Gangart. Bei diesen Übungen werden alle Muskeln aufs äußerste angestrefft, und das stundenlang bis zur völligen Erschöpfung, besonders wenn verschiedene Korps im Wettstreit gegeneinander auftreten. Zeichen von Ermüdung dürfen nicht wahrgenommen werden, stets muß das gleiche Lächeln die Züge umspielen.

Hier habe ich der Meinung gewisser Europäer entgegenzutreten, die behaupten, daß so schöne, zarte Gestalten nur einer verweichlichten Menschheit eigen sein können, die in Üppigkeit dahinlebt; daß man klüglich die Hútu antreten und den Heldentod sterben läßt. In Wirklichkeit waren die Tütsi die eigentlichen Stoßtruppen, wenn auch gelegentlich tüchtige Hútu in die Kadettenkorps mit eingestellt wurden. Als den Tütsi gleichwertig galten lediglich die Pygmäen.

Die Hútu gehörten zum Troß. Ihnen lag es ob, das Milchvieh nachkommen zu lassen, die Lagerhütten zu errichten und die Plünderungen vorzunehmen, wenn die feindlichen Streitkräfte in die Flucht geschlagen waren.

In meinen späteren Abhandlungen werde ich zeigen können, daß die Heerführer nach strategischen Plänen vorgingen; schwerfällige Ackerbauer hätten sich nie gegen sie behaupten können. Die erbittertsten Kämpfe fanden stets unter Hamiten statt. Kigeri drang siegreich tagereisenweit in Buhünde (Nordwest-Kivu) ein, obschon die dortigen Neger es verstanden, Verteidigungsgräben um die Bergkuppen herum anzulegen — sie waren allerdings durch die Arabereinfälle zum Teil aufgerieben — im Südwesten aber, wo ihre Stammesbrüder herrschen, gelang es den Tütsi nicht, sich dauernd festzusetzen;

auch in Urúndi und Uganda drangen sie nicht durch. Die Tütsi aus Ruanda nannten ihre Verwandten in Südwest-Kivu zwar verächtlich die „Rückenwender“, doch an Ort und Stelle erfuhr ich den wahren Verhalt: „Es war nur ein strategischer Rückzug, wobei wir unsere Frauen und unser Vieh in Sicherheit brachten, dann aber stellten wir uns zum Kampf.“ Nur die Híma von Ndórwa scheinen sich endgültig unterworfen zu haben.

Zunächst suchte man die „Fremdvölker“ durch List zu bezwingen: man schützte Freundschaft vor und lockte den Feind in einen Hinterhalt; selbst hamitische Frauen und Prinzessinnen mußten sich für das Vaterland opfern, wie wir es bei der magischen Bezwungung des *R'yāngōmbe* sahen. Auch bat man den ahnungslosen neuen Freund, er möge doch seine Wahrsager herüberschicken für wichtige Befragungen, da die eigenen es gar zu ungeschickt anstellten. Die betreffenden Wahrsager traten in Wirklichkeit in den Dienst des hamitischen Herrschers, der ihnen ganz andere Vorteile bieten konnte, und übten Verrat an ihrem Lande, indem sie das Los zugunsten des Sultans deuteten, wenn sie wieder zu ihrem früheren Herrn zurückkamen. Daher die Bemerkung unserer Informatoren, daß man bei der Wahl eines Wahrsagers sehr vorsichtig zu Werke gehen müsse. Sie mochten es auch machen wie in Buhünde, wo sich bloß ein paar Familien mit ihren Herden einstellten und untätigst um Weidegründe baten, da die Herrschaft der Tütsi in Ruanda ihnen nicht mehr gefalle. Reichlicher Entgelt wurde dem dortigen König für alle seine Dienstleistungen zuteil, bis man ihm schließlich Hoffnungen machte auf eine hamitische Prinzessin. Nach all den Unvorsichtigkeiten und Torheiten mußte er schließlich seinen Kopf lassen. Wenn nach derart gründlichen Vorbereitungen der entscheidende Schlag geführt werden mußte, ging man mit rücksichtsloser Gewalt vor.

Hoffentlich kam dieser kleine Beitrag nicht unerwünscht zur näheren Kennzeichnung unserer Hamiten: man ersieht, daß bei der Ausbreitung ihrer Herrschaft die Wahrsager ihrerseits eine bedeutende Rolle zu spielen hatten.

### C. Schlußergebnisse.

Zum Abschluß dieser Arbeit sollen die Ergebnisse der Vergleichung zwischen Hamiten in Ruanda und Galla-Völkern, die im noch unveröffentlichten Teil meiner Dissertation durchgeführt ist, kurz skizziert werden.

Im zentralafrikanischen Zwischenseengebiet handelt es sich nicht bloß um Ausstrahlungen hamitischen Wesens, sondern um eine Verlängerung der Galla-Kultur: Kultureinheit<sup>30</sup>. Die Eingeweideschau in Ruanda erscheint uns als Teilbestand dieser Kultur; sie erlaubt uns, die eine oder andere nicht ganz zutreffende Interpretation der Autoren richtigzustellen. Die Fehlerquelle ist vor allem darin zu erblicken, daß man von der Tötung eines „Opfertieres“ ohne weiteres auf „Opfer“ schloß, wo doch ausschließlich Eingeweideschau gemeint war; in anderen Fällen ließ das Opfer als *primum in intentione* die nebenhergehende Wahrsagerei übersehen.

<sup>30</sup> S. PAGES, *Un royaume hamite* (Bruxelles 1933), *passim*.

Die Aufgabe, die wir uns eingangs gestellt haben, erfordert nunmehr, daß wir unser Augenmerk der Wahrsagerei allein zuwenden, ohne aber zu vergessen, daß Magie und Wahrsagerei zusammengehören: Wahrsagerei ist ein magischer Meßapparat, wonach man den magischen Strom als positiven oder negativen erkennt, und der dann auch die entsprechenden fördernden oder abwehrenden Mittel anzeigt.

Die Kaffitscho schließen wir am besten aus unseren Erörterungen aus, trotz gewisser Übereinstimmungen. Zunächst sind die Autoren unter sich uneinig; dann ist das hamitische Element derart in der Mischung aufgegangen, daß sogar die Viehzucht hinter dem Ackerbau zurückstehen muß. Die Regeln der wechselseitigen Interpretation können somit nicht mit schlußreifer Sicherheit zur Anwendung kommen. So ist bezeichnend, daß das feierliche „Opfer“ des Kaisers sich weder als Opfer noch als Eingeweideschau bekundet, sondern als strategischer Abwehrzauber.

Ferner haben wir die Baria-Cunama und die Zande als Niloto-Sudanesen auszuschalten. Wie weit die Anschauungen der Baria-Cunama sich von denen der Hamiten entfernen, zeigt z. B. ihre hermaphroditische Auffassung der Gottheit. Mit den Zande sind diese Niloten vielmehr insofern von Bedeutung, als sie uns die nördliche bzw. westliche Grenze vollgültigen hamitischen Wesens vor Augen führen. Bei den Zande finden wir dann deutliche Beweise, wie die doch magisch eingestellten Hamiten von den Nachbarvölkern entlehnten. PAULITSCHKE ist der Meinung, daß Zauberei bei den Galla überhaupt von anderen Völkern übernommen ist. Man könnte ihm zustimmen für den Fall, daß man die Wahrsagerei aus dem magischen Komplex heraushebt und sie als etwas für sich Bestehendes ansieht. Welchem Bereich wäre sie dann aber anzuschließen? Denn auch sie arbeitet doch, wenn man den Schamanismus ausnimmt, mit geheimen Kräften, die auf Magie reagieren. Kopf- und Messerwahrsagerei „bestanden aber schon im Himmel“. Als eigene Wahrsagerei der Hamiten ist vielleicht die Eingeweideschau anzusehen, denn einerseits kannten die „Erdhaften“ die Kopfwahrsagerei, andererseits ist die rassische Zugehörigkeit der alten Beraterin im Himmel nicht näher bestimmt, jedenfalls waren es nicht bloß Hamiten, da die Himmlischen ja einen Pygmäen mitbrachten.

Wir halten uns denn methodisch sicher im Bereich unserer Kultureinheit. Von einer „Kulturbrücke“ zu reden ist nach unseren Untersuchungen nicht angezeigt, denn Brücken baut man doch nur, wenn man an einem trennenden Wasser ankommt. Von Ruanda ausgehend über Nkole, Toro, Bunyoro, gelangen wir in den Bereich der Borana am Rudolfsee, ohne uns außerhalb der Galla-Kultur zu bewegen. Von dort aus wanderten teils einzelne Hirten mit ihrer Sippe, teils größere Gruppen ins Seengebiet ein. An dem einen Beispiel des Ruhinda ersehen wir zunächst die Entfernungen, die ein Hirtenpatriarch wie spielend überwindet, fast ohne zu bemerken, daß er sich in die Ferne fortbewegt, einfach von Weide zu Weide; dann, wie seine Autorität sich den schwarzen Völkern ohne weiteres aufzwingt, durch die bloße Macht und das Ansehen seiner Persönlichkeit.



Die engeren Baganda sind strukturell hamitisch, doch werden wir vor Augen behalten müssen, daß sie bei der Betonung ihrer Eigenart und bei ihrem Expansionsdrang bewußt hamitisches Wesen abstießen.

Nach diesen Vorerörterungen gehen wir zu den Belegen über.

CERULLI <sup>31</sup>, SALVIAC <sup>32</sup> und MASSAJA <sup>33</sup> berichten über die Eingeweideschau bei den Galla, wozu man auch Ziegen heranzog. Das Bauchfell der Rinder legte man sich um den Hals. In Ruanda werden die *M'anayéze* dauernd als Amulette getragen; auch das rituelle Umlegen der Haut findet beiderseits statt.

Der „Opferer“ legt die Hand auf den Kopf des Tieres, wie auch der Oberpriester; die Besprechungsformeln werden nicht angeführt. — In Ruanda Besprechung ins rechte Ohr von seiten des Befragers und des Wahrsagers.

Die Galla bezeichnen Stirn und Brust mit Blut, die Tütsi mit Weißerde; sie berühren aber Stirn, Brust und Schultern mit den Orakelteilen.

War das Haruspizium ungünstig, werfen die Galla das Fleisch den Hunden vor; in Ruanda wird es „fortgeworfen“ und kein Tütsi rührt es an.

Der Genuß des „Opfers“ läßt den Geist in die Teilnehmer übergehen, ein schamanistischer Zug wie in Ruanda.

In einem solchen Opfer bei den Galla scheint Eingeweideschau an erster Stelle intendiert zu sein, weil bei „ungünstigem“ Ausfall das ganze „Opfer“ verworfen und weggeworfen wird.

Bevor die Jäger bei den Galla zur Pirsch aufbrechen, „opfern“ sie ein Huhn. In Ruanda würde es heißen: befragen sie ein Huhn (Küchlein).

Die nationale „Beratungsfeier“ (man beachte den Ausdruck) gegen die Abessinier, wobei acht Ochsen (in Ruanda „Haruspizienbullen“) geschlachtet werden, ist eine groß angelegte Eingeweideschau. Bei den Tütsi finden gelegentlich eines beabsichtigten Feldzuges soviel von diesen Opfern statt, bis man die richtige Lösung gefunden hat.

Beim großen Nationalfest des *Buttà*-Opfers bekennt der *Hayù* öffentlich seine Sünden. Der Sultan von Ruanda stiftet persönlich sein Sühnopfer (*igítāmbó ky-Imāna*).

Die Galla schlachten zwei Rinder bei jedem tausendsten Zuwachs in der Herde; bei den Tütsi wird dieses apotropäische Opfer nach jedem neuen Hundert vorgenommen.

Der *Hayù* muß eine ganze Reihe von königlichen Tabus einhalten, wie der Sultan von Ruanda: hier sind weniger die Einzeltabus zu beachten als der Geist; Handlung und Unterlassung des Königs haben eine Rückwirkung auf das Land.

Für die Sühnopfer wählt man bei den Galla wie auch bei den Tütsi abgelegene Höhen.

In heiligen Hainen darf beiderseits kein Holz geschlagen werden.

Bei den großen National- oder Hoffesten ist hier wie dort väterliche Tracht Vorschrift.

<sup>31</sup> Folklore-Lit., Harvard Afr. Studies III, 1922.

<sup>32</sup> Salviac: Un peuple antique, Paris 1901, S. 133.

<sup>33</sup> I miei trentacinque anni III, Roma 1885/89, S. 95.

In dem rätselhaften weiblichen Geist der Fruchtbarkeit, *Atete*, darf man vielleicht die *Gasani* Ruandas, die Himmelsmutter mit dem Mondsymbol, erblicken.

Bei allen Galla findet sich Totenkult, bei den Süd-Galla auch die Gespensterfurcht, die SCHMIDT auf die Beeinflussung durch Neger zurückführt. In Ruanda spielen Verehrung und Furcht ineinander.

Die Zauberei leiten die Galla von Waka ab, wie es in Ruanda in bezug auf *'Imāna* geschieht.

Bei den Arussi begibt man sich im vierten Jahre auf einen kleinen Hügel in der Nähe von Grarama und rammt Stöcke in eine Wiese ein: bleiben sie stehen, so wird es als ein günstiges Omen angesehen. In Ruanda umstellt man einen Bauplatz mit Stäbchen, die oben kleine Butterklößchen tragen. Man sieht es für ein holdes Zeichen an, wenn eines unberührt bleibt: es bedeutet Alleinherrschaft über die unterlegenen Mitbewerber.

Beiderseits ist die Bedeutung des Grasses als Abwehrmittel hervorzuheben, wie auch die Verwendung von Segenskräutern.

Besonders zu beachten ist das Wohlstand verheißende Viehfeuer, wie das Feuer überhaupt als Haussegen und Symbol der Herrschaft.

Das Ausspucken bezeichnet man bei den Galla als eine Segensaktion; in Ruanda wäre sie es auch indirekt, als Abwehrzauber. Vielleicht ist es auch so bei den Galla zu verstehen.

Die Galla-Frauen haben die Spezialität der Heilkräuter und Exorzisierbündel. In Ruanda werden sie beständig angewandt, doch von den Medizinmännern, Frauen natürlich nicht ausgeschlossen.

Sykomoren stellen Kultstätten dar, so auch in Ruanda für den Ahnen- und Heroenkult, wie sie denn überhaupt als *'Imāna* gelten.

Wir gehen zum Zwischengebiet U g a n d a über.

Es bestehen Ahnen- und Heroenkult, Geisterfrauen und Vestalinnen wie in Ruanda. Hier wie in Ruanda ist der *Māndwa*-Kult nichts anderes als der Bāchwēzi-Heroenkult von Uganda, d. h. die Heroen gehören demselben Bāchwēzi-Clan an. Die Anschauungen über die Totengeister sind dieselben: sie sind von Egoismus beseelt, wie sie es auf Erden waren. Aus ihren früheren irdischen Gepflogenheiten muß man denn mit Zuhilfenahme der Wahrsagerei herausfinden, was sie für den Augenblick befriedigen könnte, und wäre es ein (verabredeter) Diebstahl zu Ehren eines verstorbenen Gauners.

Hier wie da gibt es „Geisterfänger“, die auf eigene Faust vorgehen, nicht nach offiziellem Zeremoniell.

Zu beachten ist die Bedeutung der Segens- und Fluchkräuter bei Hima und Tūtsi.

Am Wege liegende Leichen bedeckt man mit Gras.

Man verwendet das Schröpfen gegen Malefizzauber; beiderseits gibt es überhaupt Entzauberer, Zauberdetektive, die wieder mit eigenen Mitteln vorgehen.

Man verwendet das Huhn für Eingeweideschau mit Speichelbesprechung. In Ruanda ist es das Küchlein.

Regenzauber ist allgemein verbreitet; für die Ordalien verabreicht man Datura, alles wie in Ruanda.

Weitere Übereinstimmungen: als „scape-goat“ kommen bei den Baganda in Betracht Mensch, Rind, Ziege, Huhn, Hund; in Ruanda das Rind und vielleicht die Pygmäen-Frau.

Zu Verhexungen verschafft man sich Gebrauchsgegenstände des Opfers, auch Haare, Fingernägel, Speichel u. a.

Die „philtres érotiques“ sind unsere *Nzaratsi*.

Ferner ist zu erwähnen der allgemeine Gebrauch von Amuletten.

Weder ROSCOE noch GORJU besprechen die den Hamiten wesentliche Eingeweideschau mit Bulle und Widder. ROSCOE mag methodisch ausgeschieden werden, da er ausschließlich die Baganda behandelt, die bewußt eine „révolution religieuse“ heraufbeschworen und nach Möglichkeit das hamitische Element ausschalteten, unter führender Initiative der Dynastie.

Bei GORJU ist es offenbar eine Lücke, da er eine hamitische Reinkultur behandelt, die der Híma. Die Ordalien erwähnt er nicht, auch nicht eine Reihe von Formen der Wahrsagerei, die von dort zu den Tütsi gelangten (siehe I. Teil); die „sacrifices“ tut er mit sechs Zeilen ab, Etymologie mit einbegriffen, ohne Beschreibung des Zeremoniells, also wohl lediglich unter dem Eindruck des Opferbegriffs, den er als bekannt voraussetzt. Ich nehme an, daß er keine Gelegenheit gehabt hat, intimere Beziehungen mit den Híma zu unterhalten und so die Mauer ihrer Arkandisziplin nicht zu durchbrechen vermochte, denn beim gewöhnlichen Volk erhält man keine eingehende Information darüber, weil es sich selbst nicht darin auskennt, wie ich es des öfteren feststellen konnte. Wenn ich die komplizierten Riten ziemlich vollständig aufzunehmen vermochte, so habe ich es meiner persönlichen Freundschaft mit den Tütsi zu verdanken, ohne behaupten zu wollen, daß sie mir ihre Geheimnisse restlos anvertraut haben. Zu solchen Forschungen hätten die Missionäre jetzt schon eher Gelegenheit mit ihren Neophyten, worunter sich auch solche vom alten Schlage befinden, die vollständig in diese Geheimnisse eingeweiht sind. Wollte man das gesamte Zeremoniell zusammenfassen, wo das Schlachten von Rindern in Frage kommt: Ahnen- und Heroenkult, Divination, Observanz in der Viehzucht, so ergäbe es einen Band für sich.

Diese Lücke haben wir denn nun selbst methodisch auszufüllen, d. h. wir sind berechtigt, anzunehmen, daß es bei den Híma nicht anders ist als bei den Tütsi, weil dieselbe hamitische Reinkultur vorliegt. Selbst wenn überhaupt keine „sacrifices“ erwähnt würden, und das aus irgendeinem Beobachtungsmangel, müßten wir sie methodisch voraussetzen, solange ihr Ausfall nicht positiv erwiesen ist.

Zur Begründung dieser Annahme seien hier die einschlägigen Sätze aus GRAEBNER<sup>34</sup> und KOPPERS<sup>35</sup> erwähnt: „Selbstverständlich würde eine endgültige Beschränkung der Interpretation auf Daten ein und derselben Kultur einheit unannehmbar sein und ihr den besten Teil ihrer Bedeutung rauben...“

<sup>34</sup> Methode, S. 63.

<sup>35</sup> In: SCHMIDT, Handbuch der Methode, S. 123.



alle vergleichenden Behandlungen kulturgeschichtlicher Probleme leben und sterben mit der Möglichkeit, Erscheinungen eines geographischen Gebietes durch Analogien eines anderen zu interpretieren.“

Die beiden Autoren erklären als unannehmbar eine Beschränkung der Interpretation auf Daten ein und derselben Kultureinheit. Nun haben wir aber in unserem Falle, räumlich und zeitlich, dieselbe Kultureinheit, ein a fortiori für uns: „Den Höchstgrad gegenseitiger Interpretationsfähigkeit erreichen mehrere Daten nur bei Zugehörigkeit zu derselben räumlichen und zeitlichen Kultureinheit.“ (GRAEBNER, S. 62.)

Híma und Tütsi <sup>36</sup> sind beide Hamiten. Nkole-Mpororo grenzen direkt an Ruanda. Die Gründung des Königreiches von Ruanda ging von den dortigen Bassambo aus. Der Grund für das Vorhandensein der Lücke ist denn auch l. c. klar angegeben: „die vielfach mangelhafte Überlieferung der Daten“, sagen wir, der Berichterstattung. Wir können denn sogar den S. 63 bei GRAEBNER angeführten Satz wörtlich nehmen, weil es sich ja um eine wirkliche Lokalinterpretation handelt: „Das sicherste und, wie ich meine, einzige Mittel, Fehlschlüsse auf dem Gebiete der Ferninterpretation zu verhindern oder wenigstens auf ein Mindestmaß zu beschränken, ist ihre möglichste Annäherung an die Lokalinterpretation.“ Völlig klar wird die Lage aus folgender Bemerkung GRAEBNERS, S. 64: „Zwei oder mehr Erscheinungen sind vergleichbar und durch einander interpretierbar, wenn sich nachweisen läßt, daß sie, wenn auch nicht derselben lokalen Kultureinheit, doch einem und demselben Kulturzusammenhang angehören.“ Wir stützen uns nun aber auf eine „lokale Kultureinheit“, und die Beziehungen zwischen beiden Ländern sind bis auf unsere Tage rege geblieben: einen Beweis dafür liefern die vielen Entlehnungen der Tütsi sogar aus der nichthamitischen Kleinwahrsagerei, die ihnen von Híma zugetragen wurden.

Aus der Kleinwahrsagerei bliebe uns kurz zu erwähnen: die Lederwürfel, das Water-test als Schaumdeutung, die Rizinuskerne und die verschiedenen Omina (Begegnungen). Hier zeigen sich neue Lücken der Berichterstattung, denn mehrere von den Híma übernommene Prozeduren, die wir oben anführten, sind nicht erwähnt.

Abschließend können wir also erklären: die Kulturparallelen aus der Wahrsagerei sind nur ein kleiner Ausschnitt aus dem großen Komplex anderer Kulturelemente, die den Galla und den Hamiten des Zwischenseengebietes gemeinsam sind, in der Soziologie sowohl als in den religiösen Anschauungen. Die Übereinstimmungen sind so zahlreich und so wesentlicher Natur, daß man von einer Kulturverwandtschaft zu sprechen berechtigt ist. Als Substratum

<sup>36</sup> Es wäre nicht ausgeschlossen, daß wir den Stammesnamen Batütsi direkt von den Galla herleiteten; in der Ruanda-Sprache findet sich keine etymologische Erklärung für dieses Wort. Nun haben wir bei den Galla den Stamm der Arussi. Außerhalb Ruandas spricht man Batussi für Batütsi, so auch in der suahelisierten Form Watussi. In West-Kivu gibt es kein „t“, dieser Laut wird dort zum palatalen „r“: *umúrhima* statt *umútima*, also Barhussi statt Batussi (vgl. auch die Aroössa bei den Galla). Das anlautende „A“ in Arussi wurde zum Präfix „Ba“, wie man denn auch die „Deutschen“ nennt: *Ba-daki* oder *Ba-dachi*.

dieser Verwandtschaft erkannten wir einerseits die wirksamste Art der Übertragung, die Einwanderung oder vielmehr eine Folge von Einwanderungen, anderseits als Prinzip des kulturellen Konservatismus die streng eingehaltene Kastenabgeschiedenheit der Hamiten, die von den Negern sagen, daß „sie keine Menschen seien“. Wenn der Zwang der Umstände, wie wir oben ausführten, auch gewisse Anpassungen an die einheimischen Verhältnisse erforderte, der Zaubergedanke seinerseits eine Reihe von Entlehnungen begünstigte, so erkannten wir doch, daß die Hamiten des Zwischenseengebietes im großen und ganzen ihre völkische Eigenart bewahrt haben. In einer späteren Abhandlung über die Viehzucht werde ich an verschiedenen Zügen zeigen können, daß das Rind den Tütsi gewissermaßen „heiliger“ ist als selbst den sogenannten „Galla“, denn Oromó sind sie wohl alle.

### Nachlese.

Außer den Galla-Völkern, den Baria-Cunama, Kaffitscho, Baganda, Azande zog ich, weiter ausholend, zum Vergleich heran: Ägypter, Araber, Assyro-Babylonier, Indogermanen. Die Untersuchung ergab auffallende Übereinstimmungen. Hauptmotive, wie Magie, Totenkult u. dgl., könnten auf den Elementargedanken und Konvergenz zurückzuführen sein, unwesentliche Einzelheiten aber mit ihren milieubedingten Umdeutungen legen den Gedanken an eine Wanderung von Kulturelementen nahe, und das, wie wir gleich sehen werden, wiederum „world-wide“. Der Ethnologe sieht sich eben von Haus aus gezwungen, großräumig zu denken; für den wandernd drängenden und verdrängenden Menschen scheint die Welt von jeher zu klein gewesen zu sein.

Da diese Erwägungen meinen engeren Rahmen überschreiten, will ich mich auf ein paar Hinweise beschränken, ne pereant — denn so leicht wird ein Spezialist wohl nicht auf den Gedanken verfallen, derartige Zusammenhänge im „innersten Afrika“ zu vermuten.

Ich nehme die Darstellung denn kurz vor in Anlehnung an die Zusammenfassung von Hauptmerkmalen, so wie sie Prof. KOPPERS<sup>37</sup> herausgearbeitet hat.

Ich stelle ihnen die Übereinstimmungen aus der hamitischen Hirtenkultur gegenüber; die bloße Erwähnung ohne weitere Angaben bedeutet gleiches Zeremoniell.

1. Die arktisch-urkulturellen Elemente: Schädelpflege und Unversehrtheit der Knochen.

2. Hirtenkulturelle Elemente: Das Pferd (Rind) als Opfertier, und zwar Füllen (Bulle); Freilassung; Besprengung; Weiß-schwarz-Motiv; Ostung: bei Baria-Cunama und Bahünde, hier gleichbedeutend mit Ursprungsland; herrschaftliche Note: in Ruanda darf nur der Sultan das Rind besprechen und Rinderamulette tragen.

3. Südliche Elemente: Das magische Element in der Wahrsagung und im Totenkult; das Fruchtbarkeitsmotiv.

Im nichtindogermanischen Komplex der kleinasiatisch-kaukasischen und

<sup>37</sup> W. KOPPERS: Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Band IV, 1936, S. 364 ff.

altorientalischen Welt tritt selbstverständlich der Rinder- und Stierkult auf: Mesopotamien, Kleinasien, Kreta, Ägypten. Gott und Stier als Symbol. Die Urkuh ging vielleicht dem Urstier voraus, je älter, um so mehr lunar (S. 373/374). In Ruanda ist es ausgesprochen der Stier, doch nicht als Symbol der Gottheit; bei dem strengen, nunmehr kultlosen Eingottglauben wurde der Stier zum magischen Agens einer besonderen Segenstätigkeit. Die Bezeichnung der Bullen und der holden Orakelingredienzen, der Gedächtnisbäume, als *imāna*, das „Gottesopfer“ u. dgl. mögen die Annahme eines früheren Symbolismus nahelegen, der mit Gottesverehrung einherging (das sogenannte „Gottesopfer“ ist nur noch apotropäische Magie). Die vielen mutterrechtlichen Züge sind zum Teil ins Manistische umgedeutet (die Himmelsmutter mit dem Monddiadem). „In Ägypten gelten Hörner und Stirnpartie als heilige Stellen“ (S. 283), eine stark lunare Auffassung, die in Ruanda beim *Kúbyālır amahêmbé* (siehe oben) ausdrucksvoll zur Geltung kommt, wenn man das Zeremoniell auch nicht auf den Mond bezieht; zierliche Hörnchen sind Kopfschmuck der hamitischen Frauen (nicht Jungfrauen). Das taurische Fruchtbarkeitsmotiv sei eben erwähnt.

Der Wettergott tritt in diesem Komplex als Schlangen- und Drachentöter auf. Der Donner wird in Ruanda personifiziert, und zwar nicht für einen Gott, aber doch für einen freischaltenden Herrn gehalten. Es gibt dann ein Schlangemotiv, vielleicht ein noch lebendig erhaltenes, animistisches Merkmal: die Wasserhose über dem Kivu-See ist eine Schlange, die sich vom Himmel herabneigt, um zu trinken. Zu erwähnen wäre der Schlangenkult in Uganda und Urundi<sup>38</sup>.

Das Menschenopfer wird durch Tieropfer ersetzt, und Priesterinnen treten auf als Bräute des Mondgottes (S. 385, Fußnote). In Ruanda hatte das Menschenopfer magischen, allerdings auch bloß erblich vindikativen Sinn, so jedesmal bei der Thronbesteigung als erneute Sühne der feindseligen Haltung der Voreltern gegen die Krone; andere Menschenopfer sind magisch zur Bezwingung der Feinde. Man kannte dann die *Banyagasani* oder Vestalinnen der *Gasani*, der Himmelsmutter *Gasani* mit der Mondsichel als Mutterdiadem. Diese Jungfrauen hatten ihren fürstlichen Hof auf einem größeren Hügel, genannt *Kw ijuru*, „Am Himmel“, während der kleinere nebenan „An den Sternen“ hieß: *Kū nyenyéri*. Andere Mädchen wurden zu Frauen der Ahnen (siehe oben). Das alles findet man auch in Uganda.

Im jenseitigen Innerasien taucht das Hasenmotiv auf: Hase und Mond wohnen zusammen (S. 396). Im Ruanda-Märchen ist der erfinderische Hase

<sup>38</sup> Man könnte einwenden, daß die beiden Motive: Schlangentöter, Schlangenkult sich vielmehr ausschließen. Es wäre zu antworten, daß zunächst der Schlangengedanke gemeinsam ist, was nicht unerwähnt bleiben darf. Dann greift die Feudalmentalität ein (Schutzherr): Wenn ich keinen mächtigeren Schutzherrn habe (Wettergott), so muß ich mich dem Feinde unterwerfen und ihm den Hof machen (Schlangenkult), da der „freischaltende Herr, der Donner“, nicht gegen Schlangen schützt, sondern vielmehr eigennützige Ansprüche erhebt. Warum dann aber *'Imāna* nicht? Er kann eingreifen und tut es, trotzdem besteht er auf der geltenden Weltordnung; auch die Schlangen, wie die Raubtiere, haben ihre Rechte; so will er den Ahnen- und Heroenkult als Ausdruck kindlicher Pietät. Beim Schlangenkult mag allerdings ein totemistisches Motiv nachwirken.



unserem schlaun Fuchs zu vergleichen. Der glückverheißende Hasensterz kommt in die Königskrone und in den Kopfschmuck der Heroenmedien; für die Wahrsagerei siehe oben *ishyira* (der alleinherrschende Hasensterz) als günstiges Omen. Das Hasenfellidol ist in Innerasien weithin verbreitet; es reicht zurück auf die Paläosibirier und findet sich noch bei den Algonkin und Sioux. Ein türkisches Geschlecht verehrt die „weiße Hasenbrust“ und wir haben schließlich unseren Osterhasen.

W. AMSCHLER<sup>39</sup> beschreibt die Tier-, vor allem die Pferdeopfer der Telingiten.

Dem Opfer geht eine Weihe voraus; in Ruanda Weihe an die Ahnen und Heroen. Am meisten wird der unholde *Erlík* bedacht, wie in Ruanda die unhold spukenden Geister. Selbst der sonst gute *Uligen* ruft den *Erlík* auf, wenn er sich von den Menschen vernachlässigt sieht; so wenden sich die Geister in der Unterwelt an die dortigen Heroen, um pietätlose Kinder auf Erden zu züchtigen. Gleich dem *Mupjúmu* ist der Schamane Wahrsager, Zauberer und Arzt, beiderseits gibt es dazu noch eigene Wahrsager. Sie deuten die Zukunft nach dem verbrannten Schulterblatt, wie die Araber Gestalt und Linien des Schulterblattes eines Schafes untersuchen. Das Fleisch der Opfer schneidet man in kleine Stückchen und die Knochen dürfen nicht zerbrochen werden; so in Ruanda. Man kennt ein Heroenopfer zu Ehren des Dschingis Chan; vgl. *R'yāngōmbe*. Und nun die Zahl neun: An der Schamanentrommel befinden sich 4 + 5 Eisenstückchen; der Ritualpfahl hat neun Einkerbungen als Himmelsleiter; neun Gewänder werden über ein ausgespanntes Seil gelegt. Neun ist nicht bloß eine heilige, sondern auch eine allgemein magische Zahl wie in Ruanda. Hier bot das Numerales für neun, *iky-ēnda*, zudem den etymologischen Vorteil einer Zurückführung des Wortes auf den Verbalstamm *kw-ēnda*, nehmen, in Übereinstimmung mit dem *Kwākira*, das Ergreifen des Segens. Das Hasenmotiv fehlt nicht: mit dem Balg darf die Schamanentrommel bespannt werden.

Wider Erwarten bildet zu allem dem Ägypten einen negativen Gegensatz. die Ägypter stellten keine Theorien auf; die Wahrsagerei hatte keinen amtlichen Charakter und wurde erst spät aus Asien und Griechenland eingeführt; eigene Wahrsager hatten sie keine, gleich unseren Pygmäen. Sie deuteten Träume, beobachteten die Gestirne und vor allem die Bewegungen heiliger Tiere: Krokodile von Ambos, Widder von Elephantine und Mendes, besonders aber den heiligen Stier *Apis* (PLIN. VIII, 71; AMM. MARCELLINUS, XXII, 14). FOUCARD<sup>40</sup> sagt diesbezüglich: „... the omen was good or bad according as *Apis* accepted or refused the food offered by the worshippers ... according as the bull chose to go into one or the other of two stalls.“ Hier hätten wir deutliche Anklänge an unser *Ubuzima*, die Beobachtungen „am Lebenden“. Ob man selbst die Bezeichnung *Apis* mit *'Impfizi* (Stier) und *Ammon* mit *'Imāna* in Beziehung bringen dürfte? Für ersteres ist der Wortstamm *Pfis*, für das zweite haben

<sup>39</sup> W. AMSCHLER: Über die Tieropfer (bes. Pferdeopfer) der Telingiten im Sibirischen Altai. *Anthropos* XXVIII, 1933, S. 305.

<sup>40</sup> GEORGE FOUCARD, in JAMES HASTINGS' *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Edinb. 1911, Art. *Divination*.

wir *Ammon* = babylonisch *Amana (Imana)*, da die Aussprache der Vokale noch nicht feststeht. Eine annehmbare etymologische Erklärung im Ruanda ergäbe: Menschenfreund. Der *Mp̄jizi* ist magisch-heiliges Tier, und sein Lebenslauf gibt Anlaß zu wiederholtem, feierlichem Zeremoniell.

Nach FOUCARD kannte man in Ägypten keine Eingeweideschau: „HERODOTUS and some modern authorities have confused veterinary examination to ensure the purity of sacrificial victims, with examination for purposes of divination.“ Ob hier nicht FOUCARD, gegen seine Autoritäten, eine Eingeweideschau für ein Opfer angesehen oder eine mit dem Opfer verbundene Eingeweideschau, wie es in Ruanda an der Tagesordnung ist, verkannt hat? Beim Ahnenkult muß ein Opfer doch schon vor der oblatio (Vorzeigen bei der Geisterhütte) am Lebenden als rein erkannt sein, sagen wir nicht tabu. Rituell und direkt will man das Fleisch für die Verstorbenen, nicht occisio und destructio als solche. Wahrscheinlich sind hier die Opferbegriffe „rein, unbefleckt, makellos“ mit dem Wahrsagerbegriff „unhold“ verwechselt, der die Verschmähung („Fortwerfen“) des „Opfers“ herbeiführt. In Ruanda würde wohl ein Wahrsagertier auf diese Weise verworfen, nicht aber das Opfertier bei begleitender Eingeweideschau, deren Ergebnis sich lediglich auf die Gesinnungen des Geistes bezieht: wenn unhold, freut sich zwar der Geist über das gegenwärtige Opfer, hegt dabei aber noch andere Wünsche. Was die „examination“ an sich betrifft, erwähnte ich, daß unsere Messerwahrsager allerdings ganz raffinierte Anatomen sind.

Der Geist entscheidet, ob das von ihm gewünschte Tier zu einem Opfermahl zubereitet oder lebend in seine Herde, sein Gehöft eingestellt werden soll. Eine Bestätigung dafür, daß die oblatio die wesentliche Handlung ist, geht noch aus dem Umstand hervor, daß man den Geist mitunter beschwindelt und ihm ein Opfertier „vorzeigt“, das überhaupt nicht vorhanden ist, denn „die Geister hören zwar, sehen aber nicht“. So wenigstens bei den Hútu.

Die zunächst populäre Wahrsagerei wurde erst unter griechischem Einfluß amtlich. Eigenes Kulturgut der Ägypter scheinen die prophetischen Standbilder gewesen zu sein sowie die Orakel der Gottheiten in den Tempeln, entsprechend unserem *umútwe*, der Kopfwahrsagerei.

Nach den Anschauungen der Eingebornen steht die Wahrsagerei in enger Beziehung zur Zauberei; der Zaubergedanke war seinerseits lebendig in Ägypten. Ist nun der nubische Süden von Norden her beeinflusst worden, oder verhält es sich umgekehrt? Wir wollen kurz zusammenfassen, was uns der hervorragende Ägyptologe und Afrikanist Prof. CZERMAK (Vorlesungen) über die wechselseitigen Beziehungen dieser Völker zu sagen hat.

Die älteste südliche Grenze war Gebel Silsile im Obergau Elephantine; weiter südlich lag nubisches Siedlungsgebiet. Zur Zeit des alten Reiches war Elephantine Grenzfestung unter einem Gaugrafen, dem „Vorsteher der Fremdsprachigen“.

Der Name „Fremdvolk“ (*amahânga*) ist den Tütsi in Ruanda geläufig; sie haben ihre „Grenzhäuptlinge“, welche die stehende Grenzwatche befehligen. Dauernd unternahm man Feldzüge, um sich die Botmäßigkeit der benachbarten Fremdvölker zu erzwingen.

So fielen auch die „Gaufürsten“ in den südlichen Ländern ein, manchmal unter dem Einwand, den Handel zu fördern — vgl. die „weidesuchenden“ Tütsi in Buhünde — doch spielten wirtschaftliche Zwecke dabei keine Rolle: es war Unternehmergeist und die Lust, wieder einmal ein Abenteuer zu bestehen, „und wenn es auch nur einen Pygmäen einbrachte“, auf dessen Besitz der Pharao jedoch großen Wert legte. Also Tapferkeit verbunden mit List und Schlaueit, wie bei den Tütsi.

Aus dem wehrhaften Süden flossen denn dem alten Reich immer neue Kraft zu und neue Impulse, Regeneration. Die Handelsbeziehungen brachten aus dem Sudan Rohstoffe, vor allem Spezereien, als Tausch gegen ägyptische Keramik mit den hamitischen Rassezeichen: rot polierte und schwarz geränderte Töpfereien. Rot, Schwarz und Weiß in Sichelform sind die Zierfarben auf den Schildern der Tütsi. Nur Handelsbeziehungen waren zugelassen, denn die „Neger“ mußten abgehalten werden. Später wird trotzdem ein „Neger“ den Thron des Pharao besteigen.

Vor dem Neuen Reich dringen die asiatischen *Hyksos* ein, es mehren sich die Einfälle aus Nubien (sogenannte C-Gruppe): „Pan graves“ in Oberägypten. „Im wesentlichen sind es Hamiten mit negriden Zügen, den Ägyptern verwandt“ (JUNKER). Schließlich werden Nubierinnen Gemahlinnen des Pharao.

Die XI. Dynastie wehrt ab, die XII. geht zum Angriff über. Sesostri III. legt Festungsburgen an. Man stellt magische Grenzpfähle auf, d. h. es wacht die Seele Ägyptens: „In jedem Hieroglyphen ist Abwehrmagie wirksam.“ Da hätten wir deutlich die *Mitsindo* der Tütsi, Abwehr- und Schlagzauber zugleich. In diesem Sinne sind wohl auch die Ächtungstexte der XI. Dynastie gegen die syrischen Beduinen zu verstehen.

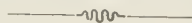
Aber nur die Kultur sollte zurückgedrängt werden, man will nicht ägyptisieren, sondern politisch beherrschen; die Völker behalten ihre Hockerbestattung und werden nicht zur Mumifizierung gezwungen.

So haben wir auch in Ruanda die Hockerbestattung der Neger neben der Mumifizierung der Herrscher. Die Tütsi, weit entfernt davon, kulturell zu hamitisieren, distanzieren sich in schärfster Weise. Ohne Bedenken belassen sie die Fürsten der unterworfenen Völker in ihrem Amt, wenn sie sich nur rückhaltlos unterwerfen, allein das Ansinnen, sich auf ihre Kulturstufe zu erheben, würden sie mit Gewaltmaßnahmen zurückweisen.

Vom anthropologischen Standpunkt aus sei hinzugefügt, daß die Pharaonengestalten auf den ägyptischen Reliefs, die Abbildungen der Fürstinnen im ägyptologischen Institut (cf. die ägyptische Königin Nofretete um 1370 v. Chr.) ganz genau dem Tütsi-Typus entsprechen, derart, daß man den einen oder anderen Fürsten aus Ruanda direkt wiederzuerkennen glaubte.

Beziehungen zwischen Norden und Süden haben denn zweifellos stattgefunden, und später kam es sogar zum Kulturaustausch.

Völkergedanke und Umwelt können reichlich Differenzierungen erklären, reicht aber der Elementargedanke aus, weltweite Übereinstimmungen in Einzelbelangen zu erklären? Die „Nachlese“ scheint das Problem der „Wanderung von Kulturelementen“ in etwa beleuchtet zu haben.





## Kurze Ethnographie der nördlichen Sangtam-Naga (Lophomi), Assam.

Von Dr. H. E. KAUFFMANN.

### Inhalt:

- |                       |                      |
|-----------------------|----------------------|
| 1. Einleitung.        | 7. Schluß.           |
| 2. Wanderung.         | Sprachlicher Anhang. |
| 3. Materielle Kultur. | a) Aussprache.       |
| 4. Soziale Kultur.    | b) Wortliste.        |
| 5. Religiöse Kultur.  | c) Zur Grammatik.    |
| 6. Kunst.             |                      |

### 1. Einleitung.

Während eines Aufenthaltes in Mokokchung (Naga Hills District) bot sich mir Gelegenheit zum Besuch der erst seit etwa sechs Jahren unter Verwaltung genommenen Sangtam-Naga-Dörfer, die auf den südöstlich von Mokokchung, jenseits des Dikhu, entlang ziehenden beiden Bergketten liegen. Leider hatte sich die Regenzeit bereits mit ein paar schweren Schauern angekündigt, was ein längeres Verweilen in einem Gebiet wenig ratsam erscheinen ließ, in dem es mit Ausnahme einiger halbverfallener Rasthüttchen keine wettersicheren Unterkunftsmöglichkeiten gab, wo man zudem kaum die nötigsten Nahrungsmittel auftreiben konnte, und wo das hoch über die Pfade gewachsene Gras voller Blutegel saß. Dazu hatte sich mein Koch und Diener, ein Sema-Naga, am Morgen des Aufbruchstages, des 10. Mai 1937, grimme Brust-, Leib- und sonstige Schmerzen vorschützend, nach seiner nahen Heimat Aochagalimi empfohlen, und der ihn vertretende Küchenjunge, ein Angami-Naga, war mit den das Gepäck tragenden Kulis in Chare gelandet, während ich in Longmisa, ein Dutzend Kilometer weiter nördlich, vergeblich wartete...

In Alisopore, dem ersten Sangtam-Dorf, weigerten sich dann mein Dolmetsch Ékimo, ein Lhota-Naga, und ein zur Küchenhilfe angeworbener Tikka-Kuli vom Stamme der Ao-Naga, auch nur einen Schritt weiter in dieser „wilden“ Gegend zu gehen, da es wegen der Nähe des unbesetzten Gebietes zu gefährlich sei, und ich mußte alle Überredungskünste spielen lassen, um die beiden zum Weitergehen zu bewegen.

Die täglich zurückgelegten Entfernungen waren nur kurz, ein günstiger Umstand deshalb vor allem, weil man so mehr Zeit zum Ausfragen hatte. Nach langen Märschen sind die Dolmetscher kaum noch zu einer Stunde Arbeit zu bringen, und da man infolge Übermüdung selber in reizbarer Stimmung ist, wird leicht das einträchtige Zusammenleben gestört. Von Mokokchung über Longmisa (Ao-Naga) — Alisopore — Langsipek / Thungare — Chare — Chongliemdi/Chatongre — Longsa (Ao-Naga) wieder nach Mokokchung zurück wur-

den in einer Woche rund 80 km marschiert und, abgesehen von Mangaki, alle verwalteten Sangtam-Dörfer in Augenschein genommen. Soweit ich mich nicht auf Naga-Assamesisch verständlich machen konnte, war mein fließend den Chongli-Dialekt der Ao-Naga sprechender Dolmetscher Ékimo von großem Nutzen, da die meisten Sangtam die Ao-Sprache verstehen. Einen Großteil der Auskünfte verdanke ich den Dorfältesten (*Gaonbunas*) Yanghóse von Alisopore und Chäbisem von Chongliemdi, sowie den aus Chare stammenden Brüdern Telôngba, Lehrer der kleinen Dorfschule von Chongliemdi/Chatongre, und Hobôngke, Regierungsdolmetscher in Mokokchung.

## 2. Wanderung.

J. H. HUTTON<sup>1</sup> faßt die Sangtam mit den Ao, Yimsungr (= Yachumi), Tangkhul (eventuell auch den Phom und Chang) als Zentrale Naga zusammen.

Nach ihm<sup>2</sup> seien die Süd-Sangtam gemäß einer Tradition aus dem Chindwin-Tal, und zwar aus der Richtung von Tamanthi her in ihre heutigen Wohnsitze eingewandert. Sie hätten sich dann in zwei Teile gespalten, in deren nach Westen weitergezogenem er die Lhota vermutet.

Als traditionell gesichertes Ausgangsdorf der Sangtam gibt HUTTON<sup>3</sup> Yatsimi (Yingpi-re) an, von wo die Wanderung nach Norden erfolgt wäre über Yezashimi—Katarami—Kungizzu nach Tsantomghi, wo nach Gründung des Dorfes Sangtam das heutige Gebiet der Nord-Sangtam in Besitz genommen worden sei<sup>4</sup>. (Kungizzu ist ein heute verlassener Ort im Sema-Land, dessen Lage ich ebensowenig wie die von Tsantomghi bzw. Sangtam auf der Karte feststellen konnte.)

Die Nord-Sangtam wissen von dieser Wandertradition nichts. Sie erzählen, daß sie aus den Lungterok-Steinen bei Chongliemdi hervorgegangen seien, nachdem zuerst die Ao herausgekommen waren. Ein Teil zog von da nach Lipem-Yimtsen (soll im unbesetzten Gebiet liegen, auf der Karte jedoch nicht auffindbar), um sich dort wieder zu spalten und teils nach Thungare, teils nach Yacham<sup>5</sup> weiterzuziehen. Ein anderer Teil ging über Phire-ahire nach Chare. Die Besiedlung des Nord-Sangtam-Landes scheint also in der Weise erfolgt zu sein, daß sich die Sangtam strahlenförmig zunächst nach Osten ausbreiteten, um sich dann wieder nach Westen zu wenden.

Als auf der Wanderung, die nur ganz langsam erfolgte, das Land knapp wurde, berieten sich Gruppen von Leuten, um dann auf eigene Faust nach anderen Orten zu ziehen, die mehr und besseres Land versprachen. Dabei besetzten sie leere Dörfer oder führten Krieg gegen noch bestehende und ver-

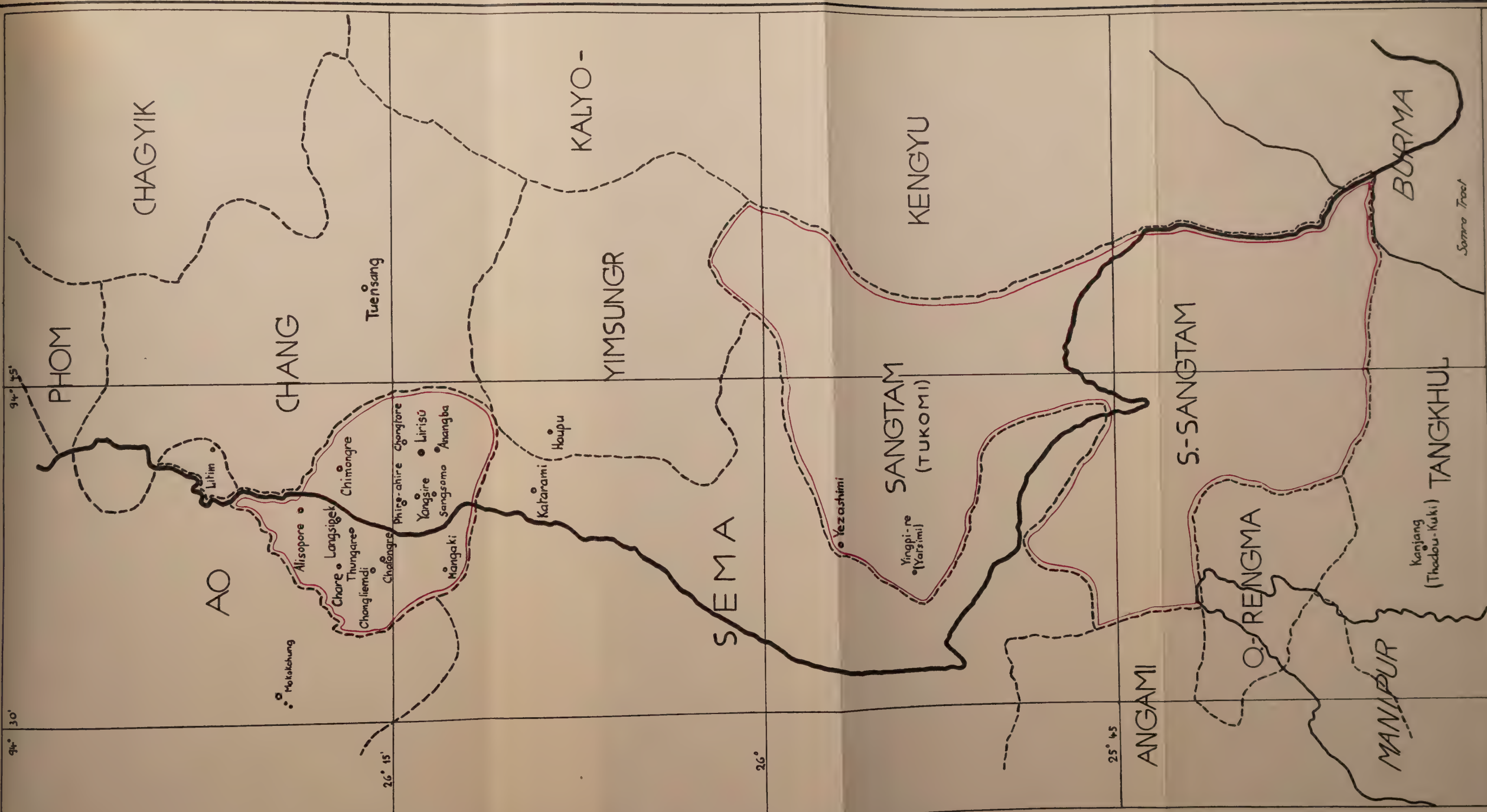
<sup>1</sup> J. H. HUTTON: *The Angami-Nagas*, London (1921), S. 351.

<sup>2</sup> HUTTON in J. P. MILLS: *The Lhota Nagas*, London (1922), S. XIV und XIX/XX.

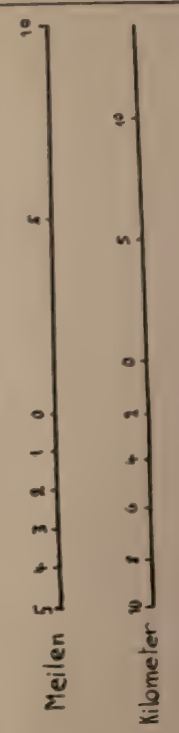
<sup>3</sup> HUTTON: *The Sema Nagas*, London (1921), S. 112.

<sup>4</sup> HUTTON: *Angami Nagas*, S. 376.

<sup>5</sup> Yacham liegt in der Luftlinie 24 km nördlich Alisopore. Mit dem Nachbarort Yong zusammen soll Yacham einen Stamm für sich bilden; HUTTON meint, es sei eine Mischung von Ao und Phom, MILLS hingegen nennt Yacham das einzige Ao-Dorf im noch unbesetzten Gebiet, das aber teilweise Konyak-Sitte angenommen hätte. Unterwegs angetroffene Yacham-Männer zeigten denn auch in Kleidung, Waffen und Tatauierung viel mit den Konyak gemein, hingegen nichts mit den Ao.



- Grenze zwischen verwaltetem Gebiet im Westen und unverwaltetem im Osten.
- Staatsgrenzen.
- Ungefähre Grenzen der derzeitigen Siedlungsgebiete der Stämme.







trieben deren Bewohner. Wurden sie aber geschlagen, so zogen sie sich zurück, um ihr Glück später wieder zu versuchen oder um in anderer Richtung Vorstöße zu wagen. Welches Volk das Land vorher bewohnte, ist unbekannt.

Der Grund für diese Bewegung auf engem Raume war also Übervölkerung. Thungare bildete früher mit Langsipek zusammen ein großes, sich auf dem ganzen Bergrücken entlang streckendes Dorf, das siegreich gegen alle Nachbardörfer kämpfte. Da aber das verfügbare Land die Bewohner des Doppeldorfes nicht genügend ernährte, siedelten viele Leute nach Ankunft der Engländer und der damit sichergestellten Freizügigkeit nach Alisopore, Chare, Chongliemdi und Chatongre über, worauf das Land unter die Zurückbleibenden neu aufgeteilt wurde.

Es steht fest, daß „fast das ganze jetzige Sema-Land, zumindest nördlich von Satakha (südwestlich von Sakhalu) sowie östlich des Tizu (dem entlang die Grenze zwischen verwaltetem und unbesetztem Gebiet verläuft), von Ao und Sangtam besiedelt war, die während der letzten Generationen durch die Sema vertrieben wurden“ (HUTTON)<sup>6</sup>. Die Sangtam bewohnten also einen Landstreifen, der von den heutigen Nord-Sangtam bis zu den Ost-Rengma und Tangkhul im Süden reichte und nach Westen eine breitere Ausdehnung einnahm. In ihrem Drang nach Osten haben die Sema durch einen Keil die Nord- und Süd-Sangtam (als Lophomi und Tukomi von den Sema unterschieden) von jeglicher Verbindung miteinander abgeschnitten<sup>7</sup>. Diese Tatsache wird belegt durch die alten Sangtam-Dorfnamen, die neben den neuen Sema-Namen bestehen blieben, durch die auch heute noch weiter fortschreitende Sema-Infiltration in das noch geschlossene Siedlungsgebiet der Süd-Sangtam, durch die Bezeichnung einiger offensichtlich von den Sangtam stammenden Sema-Clans als „Tukomi“<sup>8</sup>, und durch die Ausübung der Opferzeremonien nach der „Tukophuo“-Regel, d. h. nach der Sitte der Tukomi, hauptsächlich im ehemaligen Gebiet der Sangtam<sup>9</sup>. Sehr wohl möglich ist es auch, daß die Ostbewegung der Sema eine schon vorher begonnene Westbewegung der Yimsungr, die sich zwischen die Sangtam drängten, zum Halten brachte.

Sicherlich ist richtig, daß die Sema, wie HUTTON bemerkt<sup>10</sup>, Sangtam-Blut aufgenommen haben. Die in manchen Sema-Dörfern so auffallenden Typen mit breiten, knochigen Gesichtern scheinen mir zum Teil wenigstens auf Sangtam-Beimischung zurückzugehen, denn die Nord-Sangtam, zumal ihre Frauen, sind in der Regel alles andere denn erfreuliche Erscheinungen und unterscheiden sich in somatischer Hinsicht kraß von ihren östlichen Nachbarn, den groß und kräftig gewachsenen, schmalgesichtigen Chang. Eher wäre mit HUTTON<sup>11</sup> von einer gewissen Ähnlichkeit mit den Ao zu sprechen, die aber bei den anderen Stämmen gerade ob ihrer schönen Frauen bekannt sind. Der

<sup>6</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 386.

<sup>7</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 7 und 8; MILLS: The Rengma Nagas, London (1937), S. 1, Anm. 2; HUTTON: Angami Nagas, S. 10.

<sup>8</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 123/124.

<sup>9</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 219.

<sup>10</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 5.

<sup>11</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 376.

Auffassung HUTTON's, daß die Lophomi-Sangtam physisch besser gestaltet seien als die Ao, vermag ich jedenfalls nicht beizustimmen, denn in den ganzen Naga-Bergen traf ich nirgends eine so häßliche, stumpf dreinblickende Bevölkerung wie im Lande der nördlichen Sangtam, wo dazu noch ein hoher Prozentsatz mit Kropf behaftet ist und es viele Taubstumme, Kretins oder sonstwie Zurückgebliebene gibt.

### 3. Materielle Kultur.

#### Dorf.

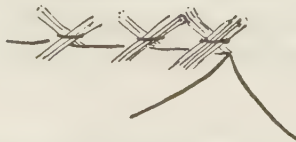
Wie alle Naga-Siedlungen liegen auch die Dörfer der Nord-Sangtam in Schutzlage auf den Höhen der Berge, und zwar auf langgestreckten Rücken, die nach den Seiten steil zu Tälern abfallen. Das größte Dorf im verwalteten Gebiet ist Chare mit etwa 150 Sangtam- und 100 in besonderem Viertel (*Khel*) zusammengefaßten Ao-Häusern; in beiden Dorfteilen sollen auch einige Chang ansässig sein. Alisopore hat nur etwa 80 Häuser und die übrigen Dörfer sind noch kleiner.

Die alte Befestigung ist bereits verschwunden, die Dorftore deutet man in der Regel nur durch ein paar Stangen an, die ein kleines Strohdach tragen. An einigen Stellen sind noch glatte, unverzierte Torflügel zur Erinnerung belassen, die nie mehr geschlossen werden. Nur auf einem Tor von Alisopore fand sich die über die ganze Fläche verteilte stilisiert geschnitzte Darstellung einer großen Eidechse.

Im Gegensatz zu den benachbarten Ao- und auch Chang-Dörfern gibt es keine eigentliche Dorfstraße, sondern die Häuser stehen in wirren Haufen durcheinander. Wie schon HUTTON <sup>12</sup> feststellte, sind die Dörfer sehr schmutzig.

#### Haus.

Die ebenerdigen Häuser stehen auf niederen Pfählen nur in ihrem hintersten Teile, an den sich eine offene Veranda anschließt. Die vorn weit vorragenden Giebel werden oft mit Bambusstangen gestützt, und manche Häuser weisen vorn zwei im Winkel zusammenstoßende Wände als Vorbau auf, beides charakteristisch für die Häuser der Chang, z. B. von Yongyimti, doch ist auch Ähnlichkeit mit den Häusern der Rengma und Lhota nicht von der Hand zu weisen <sup>13</sup>. Hauswände sowie Boden des auf Pfählen ruhenden Hausteiles sind aus dem üblichen breiten Spleißbambusgeflecht hergestellt. Nur Reiche dürfen dem Giebel entlang sich kreuzende Strohbuschel schräg emporstehen lassen.



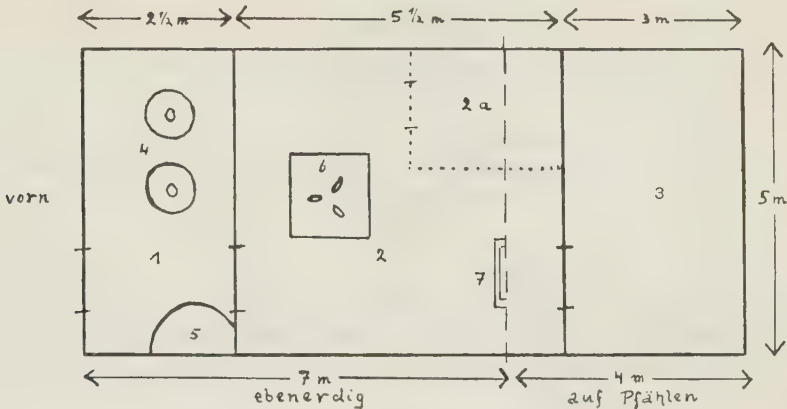
Die Häuser sind bis zu 12 m lang und 5 m breit und teilen sich stets in den sehr kleinen Vorraum, in dem gerade der Reismörser Platz hat, unter Um-

<sup>12</sup> HUTTON: Diaries of two tours in the unadministered area east of the Naga Hills. Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, Vol. XI, No. 1, Calcutta (1929), S. 45.

<sup>13</sup> HUTTON: Diaries, S. 45, 46.



ständen auch ein Verschlag für Ferkel angebracht ist, und den Hauptraum mit der aus drei Steinen bestehenden Feuerstelle, über der zwei Gestelle zum Ab-



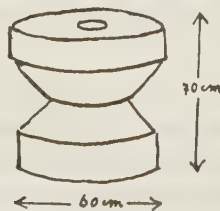
1. Vorraum, 2. Hauptraum (2 a. Frauenabteil), 3. Veranda, 4. Reismörser, 5. Verschlag für Ferkel, 6. Feuerstelle, 7. Stufen zur Veranda.

legen von Küchengeräten und zum Fleischräuchern in der üblichen Naga-Art übereinanderhängen. (Vgl. auch Abb. 11.) In einem Hause von Thungare war eine Ecke des Hauptraumes im Ausmaße von  $2 \times 2\frac{1}{2} m$  durch eine Matte für die Frauen abgeteilt. In manchen Häusern gibt es eine Art Decke, aus einer groben Bambusmatte bestehend, die unter dem Dache aufgespannt ist und stets schwarz von Ruß glänzt.

Feuer entzünden die Sangtam außer mit der Feuersäge, wie sie bei allen Naga in Gebrauch ist (biegsame Bambusspleißen werden unter einem Holz hin- und hergezogen), vermutlich auch mit Quarz und Eisen<sup>14</sup>, doch ist zum Feuermachen bei der Friedensschluß-Zeremonie nur die Feuersäge erlaubt<sup>15</sup>.

#### Geräte.

Wie die Chang verwenden auch die Nord-Sangtam meist sanduhrförmige Reismörser, von denen mitunter zwei bis drei im Vorraum stehen; in Chare sah ich jedoch auch ganz kleine tischförmige (obere Fläche nur etwa 50 cm lang). Die Worfelfächer sind vom bekannten Naga-Typ (Abb. 4).



Während das Weben auf dem Indonesischen Rückenspannungwebstuhl von den Frauen besorgt wird<sup>16</sup>, stellen die Männer die langen, spitzen Reis-

<sup>14</sup> HUTTON in MILLS: Ao Nagas, S. 101, Anm. 2.

<sup>15</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 180, Anm. 2.

<sup>16</sup> H. E. KAUFFMANN: Das Weben in den Naga-Bergen. Zeitschrift für Ethnologie, 69 (1937), S. 113—135.

tragkörbe der Ao her, sowie 50 bis 60 *cm* hohe Körbe in großmaschigem Rohrstuhlgeflecht, die nicht entlehnt, sondern den Sangtam eigentümlich seien.



Wasser trägt man in zu mehreren gebündelten dicken Bambusröhren wie fast allgemein bei den Naga. Töpfe und Eisenwaren werden nicht selbst verfertigt, sondern von den Ao her eingeführt (Töpfe von Changki, Eisenwaren von Longmisa in der Hauptsache).

### Kleidung.

Selbst größere Knaben tragen bloß eine Schnur um die Hüften. Der Scham-schurz (Assames.: *lengta*) der Männer, etwa  $15 \times 20$  *cm*, ist kobaltblau mit horizontalen  $\frac{1}{2}$  *cm* hohen, roten Zickzacklinien. Das schwarze Umhangtuch mit roten Streifen kommt ungefähr auf das Tuch der Sema<sup>17</sup> heraus; rote Muster unten herum dürfen nur reiche Männer oder erprobte Kopfhäger als Abzeichen führen.

Das *longme-shö* (Lhota: *longhi-sö*) = „rotes Kleid“ steht nur Frauen reicher Männer zu. Es ist schwarz und hat in der Mitte vier je 3 *cm* breite, rote Längsstreifen, zu deren beiden Seiten je vier 3 bis 4 *cm* breite Musterstreifen verlaufen; diese Musterung besteht aus schmalen, roten oder rot und blauen Längsstreifen, die durch abwechselnd zwei und drei schmale, rote Querstriche



verbunden sind. Gleich bemustert ist auch der allgemein getragene Frauenrock (*sö-rongchi*), der wie bei den anderen Naga um die Hüften geschlungen wird. (Ein aus Chare stammendes, aus zwei Bahnen zusammengefügtes Stück hat die Maße  $75 \text{ cm} \times 1'23 \text{ m.}$ )

Besonders zu erwähnende Kleidungsstücke sind Wickelgamaschen aus Baumwollgewebe, wie sie Frauen und Mädchen von Chatongre als Beinschutz im Dschungel tragen. Die rohweißen, mit zwei ganz schmalen, roten und schwarzen Längsstrichen und zahlreichen roten, zum Teil auch schwarzen Doppelquerstrichen versehenen Stoffstreifen sind sehr breit und kurz ( $17 \times 59$  *cm* an einem gemessenen Stück) und haben am einen Ende eine lange Schnur. Man wickelt diese Gamaschen von oben her nach außen zweimal um den Unterschenkel und schlingt dann die zum Festhalten bestimmte Schnur von unten

<sup>17</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 14. Das Sema-Tuch *àkhome* glaubt HUTTON dem *sinyeku* der Ndreng-Lhota (= Lhota östlich des Doyang) nachgeahmt.

nach oben darüber. HUTTON<sup>18</sup> bemerkt, daß solche Gamaschen, mit zwei dünnen, schwarzen Längsstreifen, von älteren Frauen der Tukomi-Sangtam in Yazuthu getragen werden. Zwar sind sie mir bei anderen Naga-Stämmen nie zu Gesicht gekommen, doch vermeldet MILLS<sup>19</sup>, daß manche alten Ao-Weiber sie zum Warmhalten der Beine benützen und daß sie regelmäßig von allen Ao-Frauen zur Tanztracht angelegt werden. Die Ao-Wickelgamaschen sind dunkelblau oder weiß, wobei die weißen Gamaschen der Mongsen, also der westlichen Ao-Gruppe, einen dünnen, roten Streifen (wohl in der Art der Sangtam?) aufweisen. Interessanterweise finden sich Wickelgamaschen für Frauen bei den Mon-Khmer-Völkern der Khasi<sup>19a</sup> und Palaung<sup>20</sup> (dunkelblaue für Männer auch bei den Miao und Yao<sup>21</sup>). Bei den Khasi sind es allerdings nur arme Frauen, die Stoffetzen, manchmal auch Blätter um die Beine wickeln, um Blutegel fernzuhalten, während Wohlhabende eine Art fußloser Strümpfe anziehen. Die dunkelblauen Baumwoll- oder auch farbigen Samtgamaschen der Palaung werden in gleicher Weise, wie bei den Sangtam, durch eine von unten nach oben darüber gebundene Schnur festgehalten.

Die Kleidung der Nord-Sangtam mag zum Teil auf diejenige der Chang zurückgehen, wie HUTTON<sup>22</sup> meint (Abb. 5, Mitte). Mehr als ihre eigenen oder Chang-Kleider aber tragen sie Ao-Tücher, hauptsächlich die einfach blau-farbenen, doch wie bei Lhota und Chang hüllen sich angesehene Männer auch in das blau-rot-gestreifte *tsungkotèpsö*<sup>23</sup> mit dem schwarz bemalten, weißen Mittelstreifen (Abb. 1, 5 und 11). Dieses Tuch, dessen Mittelband nur bei den Ao verfertigt wird, hat weitreichende Verbreitung unter den Naga.

Ebenfalls so ziemlich überall bei den östlichen Naga kommt jener Typ des Kriegerhutes vor, der hoch und spitz, aus rotgefärbten Rotangspleißen geflochten, eine Musterung von gelben Orchideenstengeln aufweist und mit einem buschigen Längskamm aus rotgefärbtem Ziegenhaar geschmückt ist (Abb. 1). Nach MILLS<sup>24</sup> wird dieser Hut von den Kalyo-Kengyu-Naga angefertigt und nach Westen bis zu den Ao des Langbangkong (östlichste Bergkette des Ao-Landes) verhandelt, wo er *armmiram khurongong* heißt. Diesen Hut sah ich aber nirgends mit Hörnern und Eberhauern verziert, wie es bei den Kalyo-Kengyu geschieht<sup>25</sup>.

Eine andere, niedere, kappenartig oben flache Hutform aus ungefärbtem, bräunlichem Rotanggeflecht fand ich nur bei den Nord-Sangtam, die ihren Hut nicht etwa nur zum Tanz, sondern im Alltag aufsetzen. Ein solcher Hut hatte

<sup>18</sup> HUTTON: Diaries, S. 67/68.

<sup>19</sup> J. P. MILLS: The Ao Nagas, London (1926), S. 40.

<sup>19a</sup> Lt. Col. P. R. T. GURDON: The Khasis, London (1914), S. 19.

<sup>20</sup> Mrs. L. MILNE: The Home of an Eastern Clan. Oxford (1924), S. 213 (Photo S. 370).

<sup>21</sup> HENRY GIRARD: Les Tribus sauvages du Haut-Tonkin, Mans et Méos. Paris (1904), S. 60/61.

<sup>22</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 376.

<sup>23</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 37 (Photo S. 44; Lhota Nagas, Photo S. 10).

<sup>24</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 44.

<sup>25</sup> CH. V. FÜRER-HAEMENDORF: Bericht über eine Expedition zu den Kalyo Kengyu Naga. Anthropos XXXII, 1937, S. 883, Fig. 7—9.



vier kleine schwarz-weiße Federn und hinten ein kleines Büschel rotgefärbten Ziegenhaares aufgesteckt (Abb. 12), von einem anderen hingen hinten eine größere und zwei kleinere Federn in der Art weg, wie wir es an Tiroler Hüten zu sehen gewohnt sind (Abb. 5).

### S c h m u c k.

Auch der weitaus größte Teil des Schmuckes stimmt mit dem der Ao überein. Von dem wenigen Schmuck der Männer sind in die Ohrdurchbohrungen gesteckte Pfropfen von Rohbaumwolle (Abb. 11) und die um den Hals gelegten Eberhauer zu erwähnen, wie sie bei allen Naga vorkommen und nur von den Angami selten getragen werden <sup>26</sup> (Abb. 11). Die Frauen hängen die flachen Kristall- (oder heute Glas-) Ohrringe der Ao, die aber bei den Sangtam nie viereckige, sondern fast kreisrunde Form aufweisen <sup>27</sup>, ins Ohrläppchen und um den Hals die mit Messingglöckchen oder posaunenförmigen Anhängern geschmückten, typischen Ao-Ketten (Abb. z. B. MILLS: Ao-Nagas, S. 58). In den Ohren vieler Frauen sieht man auch etwa 2 *cm* lange Bambuspflöckchen von 1 *cm* Durchmesser, und als Halsschmuck Ketten aus ungefähr 7 Stück mächtiger, konkaver Muschelscheiben von 3 bis 4 *cm* Durchmesser, die mit Ausnahme einer vorn in der Mitte getragenen, viereckigen, alle rund sind; im Zentrum jeder Scheibe befindet sich eine kleine, rote Karneolperle. Dieser Schmuck ist nach vielen Abbildungen (in HUTTON: Diaries, Pl. 12, Fig. 2, 3, 6; Pl. 13, Fig. 4, 6, und v. FÜRER-HAIMENDORF: Atlantis IX, 1937, S. 457) zu urteilen, von Chang-Ursprung.

Ein besonderes Kennzeichen der Sangtam-Frauentracht sind die, zumal in Alisopore von jeder Frau getragenen, leuchtend gelben Kopfringe aus 1 *cm* breiten Streifen der getrockneten Rinde der Stengel einer Orchideenart. Diese Rinde ist von Natur nicht gelb, sondern nimmt ihre Farbe erst durch das Trocknen an. Man bewahrt sie in Bündeln auf, um dem laufenden Bedarf nachkommen zu können. Fein gespleißt wird sie im ganzen Naga-Lande zu farbig gemusterten Flechtarbeiten verwendet. So stellen daraus auch die Sangtam zusammen mit rotgefärbten Rotangspfleißern rot-gelbe Kopfringe her, die aber nur von reichen Frauen getragen werden sollen. Die gleichen Kopfringe sind mir von den Konyak aus Tamlu und Yongya bekannt, und MILLS <sup>28</sup> erwähnt sie als Brautabzeichen der Sema.

### H a a r t r a c h t.

Die Nord-Sangtam-Männer schneiden ihr Haar in einer um den Kopf laufenden Linie nach der Art der übrigen Naga (mit Ausnahme der Angami, Phom und Konyak), so daß die Frisur wie eine Mütze aussieht <sup>29</sup> (Abb. 2 und 5).

Kleine Mädchen haben das Haar auf beiden Kopfseiten rasiert; vorn bleibt ein schmaler Scheitel stehen, von dem nach beiden Seiten eine Strähne wegläuft, während hinten ein Schopf herunterhängt (Abb. 3; vgl. auch

<sup>26</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 24.

<sup>27</sup> HUTTON in MILLS: Ao Nagas, S. 57, Anm. 1.

<sup>28</sup> MILLS: The Assam-Burma Frontier, Geogr. Journ. LXVII (1926), S. 293.

<sup>29</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 22.

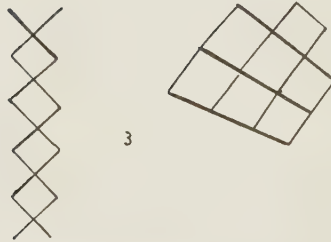
Phot. MILLS in HUTTON: Diaries, Pl. 14, Fig. 4). Vom heiratsfähigen Alter ab lassen sie das Haar wachsen, das später in einem Knoten hochgeschlungen wird.

### T a t a u.

Wie schon HUTTON<sup>30</sup> bemerkte, werden nur die Frauen, nicht aber die Männer tatauiert. Dies entspricht der Sitte der Ao (und dem Hörensagen nach auch der Yimsungr), während im Gegensatz dazu bei den nördlichen und östlichen Naga, den Konyak, Phom, Chang und Kalyo-Kengyu neben den Frauen zum Teil gerade die Männer besonders stark tatauiert sind.

Das Tatauieren (*ledápwö*), für das man keinen anderen Grund angibt, als „es sei eben Sitte“, geschieht in Chongliemdi nach folgender Ordnung:

1. Wenn das Mädchen noch ganz klein ist: ein Punkt auf dem Kinn, gleich unterhalb des Mundes, manchmal von einem kleinen Viereck umgeben, sowie eine Raute auf der Stirn, 1½ bis 2 cm hoch und etwa 1 cm breit.



2. Wenn halbwüchsig: ein Rautennetz durch Horizontallinien in zwei Hälften geteilt auf den Unterschenkeln.

3. Etwas später: eine aus etwa 7 Rhomben bestehende, sich bis zur Handwurzel ziehende Rautenkette auf den Innenseiten der Unterarme und ein Rautennetz auf den Schultern, das außen ein Stück über die Oberarme verläuft.

Die Brust wird nicht tatauiert wie bei den Ao-Frauen, doch sind die Muster auf Armen und Beinen denen der Ao, und dort am meisten der Mongsen-Gruppe

<sup>30</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 376.

(vgl. Zeichnungen HUTTON'S in MILLS: Ao-Nagas, S. 30), sehr ähnlich. Die Stirnraute hingegen entspricht einigermaßen der Chang-Tatauierung (vgl. HUTTON: Diaries, Pl. 13, Fig. 4), wenngleich sie bei den Sangtam viel kleiner ist. HUTTON<sup>31</sup> erwähnt die „wohlbekannten Rautenmuster“ der Tukomi-Sangtam-Frauen von Yazuthu, so daß, wenn nicht gleiche, so doch sehr ähnliche Tatauierung für alle Sangtam anzunehmen ist.

Das Tatauieren wird ausschließlich durch Frauen vorgenommen, von denen sich in jedem Dorfe nur je eine findet, und in deren Familien die Kunst erblich ist.

### W a f f e n.

Die Bewaffnung der Nord-Sangtam besteht aus Speer, Dao, Schild und Armbrust<sup>32</sup>. Speere und Daos werden in völlig unterschiedsloser Vermischung der Typen geführt. Abb. 2 zeigt links außen einen Mann mit lanzettförmiger Speerspitze, die in ihrem unteren Teile auf jeder Seite eine kleine Sprosse aufweist, besonders bei den Sema und Chang (z. B. in Longtang, Chang-Land, hergestellt) ganz allgemein ist und dem Typ der Angami-Speerspitze ähnelt<sup>33</sup>. Die Speere des zweiten Mannes von links und zweier Leute im Mittelgrunde haben hingegen das rautenförmige Blatt der Ao<sup>34</sup>.

Alle Männer tragen ihr Dao in dem für Ao, Sema und Lhota (überhaupt für die West-Naga) typischen, geschlitzten Holzblock (z. B. in Seromi, Sema-Land, hergestellt) auf dem Rücken, und zwar mit Schneide nach links (einzig die Lhota tragen die Schneide nach rechts!<sup>35</sup>); die im Gegensatz zu den geschweiften Dao-Haltern der übrigen rechteckige Form des vom Manne links außen auf der Abbildung getragenen Halters erinnert an den Typ von Yacham. Die Daos selbst entsprechen der von den Konyak im Norden bis nach Manipur im Süden hinein am häufigsten verwendeten Art. Ganz besonders interessant aber ist das vom vierten Manne von links getragene schwertförmige Dao, zumal es in einem gar nicht dazu passenden Halter der West-Naga steckt. Dieser sehr seltene, offenbar aus dem Osten stammende Dao-Typ gehört nämlich in eine besondere, flache Scheide, die der für das lange Chang- oder Kalyo-Kengyu-Dao benützten ähnelt. Der junge Chang-Dolmetscher Akong brachte ein mächtiges Exemplar von einer seiner auf britischen Befehl unternommenen Kundschafterfahrten aus dem Lande der Phom zurück (Abb. 13).

Der aus ungegerbter, nur schwarz polierter Büffelhaut verfertigte Schild, etwa  $60 \times 90$  cm, hat in der Mitte eine erhöhte Längskante, von der die Hälften nach den Seiten abfallen, und innen eine senkrechte Handhabe<sup>36</sup>.

### W i r t s c h a f t.

Wie bei allen Naga ist der Feldbau auch bei den Nord-Sangtam der wichtigste Wirtschaftszweig. Auf den ausschließlich in Brandrodungsbau

<sup>31</sup> HUTTON: Diaries, S. 67.

<sup>32</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 37, 376.

<sup>33</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 20, Abb. 7; Angami Nagas, S. 34, Abb. 8.

<sup>34</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 20, Abb. 4; Angami Nagas, S. 34, Abb. 10.

<sup>35</sup> MILLS: Lhota Nagas, S. 16.

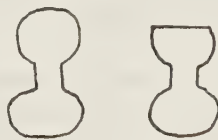
<sup>36</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 25.



(assamesisch: *jhum*) bearbeiteten Feldern wird in der Hauptsache Reis gepflanzt, und zwar mehr roter als weißer Reis. Den roten Reis der *chámöm* (Ao: *meïwo* oder *meibu*) genannten Sorte wollen die Sangtam schon von ihrer Wanderung mitgebracht haben; er wird früher gesät als andere Sorten und am frühesten geerntet. Der weiße Reis (*yériba* = weiß; Ao: *chaktsö*) der wohl-schmeckenden Sorte *majédza* (Ao: *charikok*) hingegen soll von den Sema her eingeführt worden sein.

Neben Reis werden noch Hiobstränen gebaut, zwischen die man eine Mitte November reife Pflanze mit hirseartig hängenden Ähren, vermutlich *Chenopodium murale*, sät; sie wird nur zur Zubereitung von Bierhefe benützt. Auf tiefgelegenen Feldern (z. B. von Alisopore) wird auch Baumwolle gepflanzt. Um die Dörfer herum gibt es viele Bambusgebüsche, die zur Verhinderung von Viehschaden eingehegt sind.

In geringeren Mengen benötigte Pflanzen zieht man in Gärten hinter den Häusern. Ein typischer Garten in Alisopore, etwa  $4 \times 6$  m groß, war mit einem Gitter aus offenem Bambusgeflecht eingezäunt. Es fanden sich darin: Bohnen, Taro, Brinjals (= Eierpflanzen), Chillies (spanischer Pfeffer), Zuckerrohr, Tabak, Bananen, Pfirsiche (von der Regierung in Mokokchung stammend), zwei Arten Blumen und noch ein halbes Dutzend anderer, nicht näher feststellbarer Pflanzen, deren Früchte oder Blätter als Zuspeise genossen werden oder deren Saft man zur Herstellung von Vogelleim oder zum Polieren der Daohalter, Webhölzer und ähnlichem verwendet. Nach MILLS<sup>37</sup> gedeiht in Chongtore eine dort sehr häufige Kürbisart von Hantelform, die, oben abgeschnitten, ein ausgezeichnetes Trinkgefäß ergibt.



An Ackerbaugeräten stellte ich fest: drei Hacken (1. *kótarâ*, aus assamesisch *kodali*, die große assamesische Hacke; 2. *fotsing*, mittlere Größe mit halbmondförmigem Blatt; 3. *cháu*, die kleinste Hacke mit rechteckigem Blatt) und zwei Jätschlingen (*si*, die einfache Schlinge aus einem Bambusstreifen; *rîche-si*, die Schlinge mit Eisenblatt).

Nach der Reisernte (Oktober/November) wird Mitte November gleich mit dem Fällen des Dschungels auf den neuen Feldern begonnen. Die Hiobstränen-Ernte ist um diese Zeit noch kaum halb eingebracht. Sie geschieht, wie auch sonst üblich, indem man nur die Ähren mit einem kurzen Stück des Stengels abschneidet. Dann aber werden die Halme von zwei oder drei Büscheln (denn die Hiobstränen stehen in kleinen Gruppen von Halmen zusammen) so gegeneinander gebogen, daß sie eine Art Tisch bilden, auf den man die abgeernteten Ähren bis zum Einsammeln niederlegt.

Das Getreide wird in zylindrischen Körben von 1 m Höhe und 1'20 m Durchmesser in Speicherhäuschen, die zum Feuerschutz in Gruppen unterhalb der Dörfer vereinigt sind, aufbewahrt. Diese Speicher stehen auf Pfählen, sind

<sup>37</sup> Brief von Chongtore, 16. November 1936.

mit Dachstroh gedeckt und messen im Durchschnitt  $2\frac{1}{2} \times 4\text{ m}$ , doch gibt es auch solche, die bis zu  $3\frac{1}{2}\text{ m}$  breit und  $6\text{ m}$  lang sind. Die Pfähle sind oben nicht mit runden Platten versehen, und dementsprechend richten Mäuse, neben den vielen Wildtauben, großen Schaden an.

#### Genußmittel.

Wie alle Naga stellen auch die Sangtam die drei bereits zur Genüge in den Monographien beschriebenen Bierarten her (assamesisch: *pitha-modhu*, sehr leicht; *rohi-modhu*, stark; *saka-modhu*, leichter Aufguß aus Rückständen des *rohi-modhu*). Der selbstgezogene Tabak wird in Bambuspfeifen vom Ao-Typ geraucht (Abb. 2). Betel wird kaum gekaut und Opiumgenuß ist ganz unbekannt.

#### Wundbehandlung.

Ein Mann von Alisopore trug einen aus Bambus geflochtenen, kleinen, kugelförmigen Zehenschutz, den er über eine verwundete Zehe geschoben hatte.

#### Andere Wirtschaftszweige.

Neben dem Feldbau ist die Viehzucht für die Nahrungsbeschaffung sehr wesentlich. Die Haustiere der Sangtam sind die gleichen wie bei den anderen Naga, also: Rind, Ziege, Schwein, Hund und Huhn.

Gayal (Mithan) und Büffel hält man nicht, letztere werden aber zu Opferzwecken durch Vermittlung der Ao aus der Assam-Ebene bezogen (vgl. jedoch unten „Ehe“). Die gewöhnlichen Rinder, die man im Dschungel weiden läßt und nachts in Herden bis zu zwei Dutzend Stück auf einem freien Platz im Dorfe zusammentreibt, werden von den Ao-Dörfern Ungma oder Sangratsö gekauft, die sie über das Lhota-Land oder auch andere Ao-Dörfer von der Ebene her einführen.

Die Ziegen haben langes, weißes Haar; die Hunde, deren Ohren man nicht beschneidet wie sonst üblich, sind schwarz-weiß gefleckt oder ockerfarbig. Den kleinen, schwarzen Naga-Schweinen wird Futter aus Abfällen, wildem Taro, Bierrückständen usw. gekocht; die männlichen Tiere kastriert man unter gleichzeitiger Stutzung ihrer Ohren und Schweife, bevor sie noch drei Monate alt sind, folgt also hierin der bei allen Naga gültigen Regel <sup>37a</sup>.

Über die wie überall eifrig ausgeübte Jagd und Fischerei konnten keine weitere Einzelheiten in Erfahrung gebracht werden, als daß die Männer eines Dorfes in Gruppen mit Speer und Dao (auf den Tiger auch mit Schild) bewaffnet zur Großwildjagd ausziehen (Abb. 2). Alle Jagdtrophäen, wie Geweihe, Hörner, Affenschädel usw., hängt man im Hause auf, denn der Naga ist ebenso stolz auf seine Jagderfolge wie unsere Nimrode.

Für den Handel war von jeher die Salzgewinnung aus gewissen Quellen wichtig <sup>38</sup>. Die mehrere Kilo schweren, flach halbkugeligen Blöcke werden in große Blätter verpackt, mit Bambusstreifen zugebunden und an die westlichen Nachbarstämme gegen Eisen, farbige Wolle usw. ausgetauscht <sup>39</sup>.

<sup>37a</sup> KAUFFMANN: Züchtungsbiologische Beobachtungen in der Schweinezucht bei den Naga und Thadou-Kuki in Assam. *Biologia Generalis* XIV, 1938, S. 284—292.

<sup>38</sup> HUTTON: *Sema Nagas*, S. 58.

<sup>39</sup> Beschreibung der Herstellung in: HUTTON: *Angami Nagas*, S. 70/71.

#### 4. Soziale Kultur.

##### Einteilung und Leitung.

Die Nord-Sangtam sind nach den in Chare erhaltenen Angaben in sechs exogame Clans eingeteilt (*rö* = Clan):

1. Tung - <i>rö</i>	entsprechend dem Ao-Clan: Pongen
2. Aná - <i>rö</i>	Lungskamr
3. Zetitúng - <i>rö</i>	Chamir
4. Mongzá - <i>rö</i>	Möyir
5. Langtitung - <i>rö</i>	Lemtur
6. Ching - <i>rö</i>	Wachare

Aus dem Lungterok-Steine seien die Clans in der Reihenfolge: 1. Tung, 2. Aná, 3. Zetitúng herausgekommen, was der von MILLS <sup>40</sup> angegebenen Rangordnung der drei Chongli-Phratrien entspricht. Die restlichen drei Clans hätten sich aus den ersten drei gebildet; mit Ausnahme der Lemtur- (oder Lamtur-) Clans der Lungkam-Phratrie der Chongli konnten die Bezeichnungen Möyir und Wachare in MILL's Clan-Listen <sup>41</sup> nicht gefunden werden.

Vom Kopfe eines Opfertieres erhält zuerst der Tung-Clan ein Stück, dann der Aná-Clan.

Ein Vorrecht in der Leitung des Gemeinwesens soll für keinen Clan bestehen. Wie schon HUTTON <sup>42</sup> bemerkte, geschieht die Regierung der die politische Einheit bildenden Dörfer augenscheinlich nach demokratischen Grundsätzen. In Chare stehen dem Dorfe mehrere Dorfälteste (assamesisch = *Gaonburas*) vor, die einen aus ihrer Mitte zum Obersten Dorfältesten (*Head-Gaonbura*) bestimmen, nachdem sie eine Zeitlang im Dorfe Umfrage hielten. Es wird also der nach der Dorfmeinung Beste und Fähigste gewählt. Er bleibt bis zu seinem Tode im Amte oder auch bis zu seiner Absetzung, falls er den Erwartungen nicht entspricht. Zur Zeit meiner Durchreise im Mai 1937 war Chempishi vom Zetitúng-Clan Oberster *Gaonbura*.

In Chare wurde behauptet, gleiche Sitte herrsche bei allen Sangtam, auch auf der Wanderung hätten keine Häuptlinge geführt. Dem widerspricht jedoch die Aussage Telóngbas von Chare, daß es bei den Nord-Sangtam Häuptlinge gebe, wenn auch nicht absolut herrschende wie bei den Konyak oder Sema. Der Häuptling sei hier Dorfherr, der der Gründerfamilie des Dorfes entstamme. Da die Dörfer meist aus zu verschiedenen Zeiten errichteten Khels zusammenwachsen, habe häufig jeder Khel seinen eigenen Häuptling oder Dorfherrn. Somit müssen diese Verhältnisse aus der Gründungsgeschichte der Dörfer verstanden werden.

##### E h e.

Als Brautpreis der monogamen Ehe zahlen, nach Hobóngke aus Chare, Reiche einen Gayal und zwei bis drei Schweine, etwas weniger Wohlhabende

<sup>40</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 13.

<sup>41</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 13, 20/21, 26.

<sup>42</sup> MILLS: Lhota Nagas, S. XXXIII.



drei und Arme zwei Schweine. Nach anderem Bericht wird gezahlt: ein Gayal und ein Rind oder ein großes Schwein, doch können an Stelle des Gayal auch 3 bis 4 gewöhnliche Rinder gegeben werden. Geld, Gongs, Kleider usw. muß der Bräutigam nicht abliefern, hingegen bringt die Frau Schmuck, Kleider, Feldfrüchte und Geräte mit, soweit letztere nicht vom jungen Ehemann selbst hergestellt werden. Die Verpflichtung des Mannes ist also, verglichen etwa mit der bei den Sema, äußerst gering.

Bei der Hochzeit kommen alle jungen Leute des Brautclans zum Hause des jungen Ehepaares, wohin jeder ein Huhn mitbringt. Die Braut behält jedoch die Hühner nicht für sich, sondern überreicht sie wieder ihren Verwandten.

### Arbeit.

Nach MILLS<sup>43</sup> arbeiten die sehr armen Nord-Sangtam gelegentlich auf Feldern Betelranken pflanzender Ao (z. B. in Chapvu und Nancham). Als Zahlung erhalten sie Betelblätter, die sie in der Ebene zu viel höherem Satze verkaufen können, als sie an Barlohn bekämen.

Wie bei den anderen Naga, wird auch bei den Nord-Sangtam ein Großteil der Feldarbeit durch Arbeitsgruppen geleistet, die jeden Tag für einen anderen Feldbesitzer arbeiten und von diesem dafür verpflegt werden.

### Morung.

In den meisten Dörfern sind kleine Junggesellenhäuser vorhanden (nicht in Langsipek und in Thungare), die aber nur von 5 bis 20 Knaben bewohnt werden. Es ist nicht unbedingte Pflicht, dort vom ungefähr zehnten Altersjahr ab bis zur Verheiratung zu hausen, wie etwa bei den Konyak. Wenn ein Knabe nicht ins *Morung* will, kann er ohne weiteres bei unverheirateten, älteren Männern Unterkunft finden, die eigene Häuser haben und bis zu 10 Knaben bei sich zu beherbergen vermögen.

In Alisopore gibt es zwei kleine *Morung*'s, je knapp 4 m breit und 8 m lang. Innen befindet sich eine Feuerstelle, um die herum etwa zehn kleine Lagerstätten, zum Teil je zwei übereinander, angebracht sind. Vorn ist ein 2 m tiefer und ganz verkleideter Vorbau von dreieckigem Grundriß. An der Vorderkante des Vorbaues eines dieser Jungmännerhäuser hing ein holzgeschnitzter Büffelkopf, denn beim Büffelopfer eines reichen Mannes wird der Schädel des Opfertieres zuerst hier aufgehängt, um später durch seine Nachahmung ersetzt zu werden.



Nach HUTTON<sup>44</sup> sind die oben als *Morung* bezeichneten Hütten nicht die eigentlichen Junggesellenhäuser, sondern sie würden dann erstellt, wenn das nur noch als Schuppen für die große Schlitztrommel dienende eigentliche

<sup>43</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 103.

<sup>44</sup> HUTTON: Diaries, S. 45.

*Morung* auffällig wird. Diese ausschließliche Verwendung des Jungmännerhauses als Aufbewahrungsort der Schlitztrommel scheint, wie auch HUTTON bemerkt, der Chang-Sitte zu entsprechen, denn im Chang-Dorfe Yongyimti wurde mir auf meine Frage der Trommelschuppen als *Morung* gezeigt; die jungen Leute der Arbeitsgruppen schlafen dort nach Belieben in Häusern von Freunden. Chang-Sitte wäre es auch, wenn die erbeuteten Feindesköpfe vorne am Trommelschuppen (der ja eigentlich *Morung* ist) angebracht würden (wie aus Abb. 8: Alisopore; Abb. 9: Chare; HUTTON: Diaries, Pl. 13, fig. 7: Chimongre; Pl. 12, fig. 7; Pl. 13, fig. 3 und 5: Chongtore zu ersehen ist), während die richtige Nord-Sangtam-Sitte verlange, die Köpfe auf einer Schädelstätte am Dorfrande aufzuhängen<sup>45</sup>. Ein *Gaonbura* von Chongliemdi hingegen hatte seine Schädeltrophäen und ihre Nachahmungen in Kürbis und Bambusgeflechten nach der Ao-Sitte an der Vorderwand seines Hauses aufgehängt und zum Teil mit Reismehl bestrichen<sup>46</sup> (Abb. 7 und 11).

Die große Schlitztrommel ist gewiß den Sangtam eigentümlich, da sie sich in ihrem ganzen Gebiete findet<sup>47</sup> und bei den Sema nur dort angetroffen werden kann, wo sie viel Sangtam-Blut in sich aufnehmen (z. B. in Yehimi und Kiyetha)<sup>48</sup>. Die Form ähnelt der der Ao-Schlitztrommel, doch ist der Büffelkopf länger, fast rüsselförmig ausgezogen und weniger gegliedert (Abb. 9). Diese Vereinfachung wird teilweise bis zum völligen Wegfall des Büffelkopfes getrieben, so daß die Schlitztrommeln an den Enden nach Art eines Bootbuges zugespitzt sind (Abb. 6 und 8). Ob dies allerdings eine Verkümmierungsform ist oder ob sich nicht vielmehr der Büffelkopf erst sekundär aus dem unbeschnitzten Ende entwickelt hat, läßt sich nicht klar entscheiden.

### Gabelpfosten.

Während Megalithen nirgends aufgestellt werden, finden sich ihre hölzernen Entsprechungen, die Gabelpfosten, verhältnismäßig häufig<sup>49</sup>. Der nur bei den Nord-Sangtam Gesehene und daher offenbar für sie typische Gabelpfosten ist gut  $2\frac{1}{2}$  m hoch (Abb. 12 aus Alisopore. Vgl. Abb. in HUTTON: Diaries, S. 44, aus Chare). Jeder der beiden Arme hat einen Querschnitt von 10 bis 12 cm im Quadrat, ihre Verbindung geschieht erst kurz über dem Boden. Die Spitzen (etwa 30 cm hoch) sind nichts anderes als stark stilisierte Nashornvogelköpfe, wie sie bei den Naga immer wieder in verschiedener Abwandlung als Glücks- und Reichtumssymbol erscheinen. Der von dem *Gaonbura* in Chongliemdi aufgestellte Gabelpfosten hat oben keine Spitzen und besteht nur aus zwei schräg gegeneinander in den Boden gesteckten Balken, die durch Stützen unten sowie Querverbindungen festgehalten werden (Abb. 11). Diese Art erinnert an einen bei den Sema verschiedentlich beobachteten rohen Gabelpfosten, der im Gegensatz zum eigentlichen Sema-Typ kaum beschnitzt ist

<sup>45</sup> HUTTON: Diaries, S. 44, 45.

<sup>46</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 205.

<sup>47</sup> HUTTON in MILLS: Ao Nagas, S. 76, Anm. 1; Lhota Nagas, S. XXVIII; HUTTON: Diaries, S. 66, 67, 68 (Tukomi), 69 (Süd-Sangtam).

<sup>48</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 57.

<sup>49</sup> HUTTON in MILLS: Lhota Nagas, S. XXIX.

und nicht gespreizte, sondern fast parallel laufende Arme aufweist (z. B. in Shédumi).

Die Gabelpfosten werden als Erinnerungsmaße für Büffelopfer errichtet, „um den Unterschied zwischen Reichen und Armen zu zeigen“, wie die für die Einstellung der Naga bezeichnende Erklärung lautete. An einem Verdienstfest muß der Spender nur einen Büffel, aber mindestens zwei bis drei Schweine schlachten; gewöhnliche Rinder sind als Ersatz für Büffel nicht zulässig.

### 5. Religiöse Kultur.

Unter dieser Überschrift hätten Schlitztrommeln und Gabelpfosten ebensogut behandelt werden können, denn eine strenge Trennung der Materie ist in mancher Hinsicht unmöglich. Das Aufhängen der Beuteschädel — schon an sich eine religiöse Handlung — erhält besondere Bedeutung, wenn es, wie hier, am Trommelschuppen geschieht, da es an die Gepflogenheit der Ao gemahnt, die die Feindesköpfe auf die Trommel, als einer Götzengestalt, legen<sup>50</sup> und der Trommel auch sonst bestimmte Opfer bringen<sup>51</sup>. Auf Abb. 9 ist oben vor der „Schnauze“ der Trommel ein Körbchen zu sehen, in dem ein Huhn als Opfer dargeboten wurde.

Auch das Errichten von Gabelpfosten hat nicht nur als Standesabzeichen soziale, sondern, weil mit dem Büffelopfer Wohlstand auf magische Weise verbreitet wird, religiöse Bedeutung.

### Bestattung.

Und wenn die Bestattung der Toten zur religiösen Sphäre zu rechnen ist, so hat ihre Ausübung andererseits doch auch wieder verschiedene soziale Merkmale.

Die Toten der Nord-Sangtam werden stets begraben<sup>52</sup> (während die Ao von Chare ihrer Sitte gemäß Plattformbestattung haben). Man legt den Toten auf den Rücken, füllt das Grab mit Erde auf und deckt es mit einem 20 cm dicken, viereckigen Deckel aus Stroh ab. Darum herum wird für arme Leute einfach ein ovaler, etwa ein Meter hoher Bambushag errichtet, für Reiche jedoch erstellt man darüber ein Giebeldach, so wie es auch die Chang tun.

In Alisopore wurden die Dächer von Bambusstangen getragen. Der Giebel war etwa 1'80 m hoch, 3 m lang und trug die schräg emporstehenden Strohbüschel, wie sie auf den Häusern Reicher angebracht werden. Im Abstand von etwa 1'20 m vom inneren Bambushag war um das Ganze noch ein äußerer von 1'30 m Höhe errichtet. Neben jedem Grab standen vier Pfosten, an denen Körbe mit Grabbeigaben hingen, so z. B. an den Pfosten eines Grabes drei spitze Körbe vom Ao-Typ, sieben breite Körbe mit offenem Geflecht vom Sangtam-Typ, fünf gleiche nur je 15 cm hoch, und zwei ganz kleine; außerdem zwei Stoffbeutel, eine Eßschüssel, Bierkürbisse und Bambushumpen; alle Körbe enthielten Nahrungsmittel verschiedenster Art. Zwei Meter halb rechts vor diesem Grab stand ein großes Gerüst aus durch Querlatten verbundenen

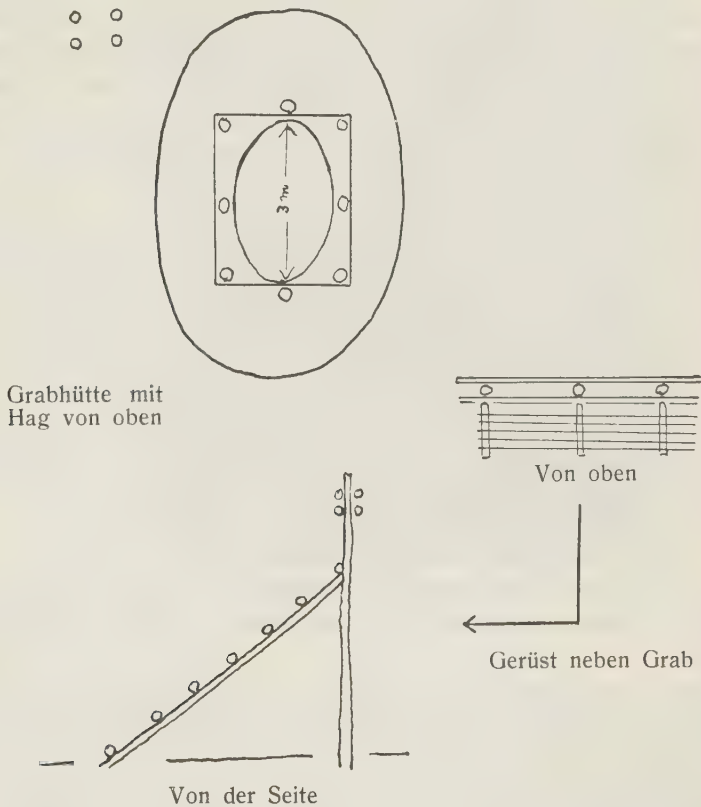
<sup>50</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 77, 79, 204, 208.

<sup>51</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 208, 254.

<sup>52</sup> HUTTON in MILLS: Lhota Nagas, S. XXIV; HUTTON: Diaries, S. 44.



Bambusstangen von etwa  $2\frac{1}{2} m$  Höhe, mit einem schräg nach vorn laufenden Gestell. Hier waren in Reihen säuberlich die Schädel der für den Toten geopfert (und natürlich von der Trauergemeinde verspeisten) Tiere befestigt;



außerdem hing ganz oben noch ein Beutel und ein mit sogenannten *panjis* (d. h. Bambusfußangeln) gefüllter Korb.

Fadenkreuze waren nie an Gräbern angebracht und scheinen bei den Nord-Sangtam überhaupt ganz unbekannt zu sein.

In Chare liegen die Grabdächer auf Holzpfosten (*sing-pá* = Holz-flach), von denen die drei bis fünf vorderen mit konventionellen Schnitzereien geschmückt sind (Abb. 10. Drei solcher Pfosten sandte ich an das Museum für Völkerkunde in Basel<sup>53</sup>). Auf der Abbildung sieht man links außen eine Schlange, dann Nashornvögel, darüber einen Mond und eine schwarz gemalte Hacke vom *fótsing* genannten Typ; auf dem Mittelpfosten zwei Tiger, darüber eine Sonne; nochmals Nashornvögel mit einem Feindeskopfe, rechts außen zwei mit schwarzer Farbe gemalte Elefanten. Diese Kunst erinnert sehr stark an die Schnitzereien der Vorderpfosten von Jungmännerhäusern der Ao (z. B. in Chuchu Yimlang). Ähnliche Grabhütten gibt es auch in Chimongre (HUTTON: Diaries, Pl. 12, fig. 5; Pl. 13, fig. 1), doch sind dort die Pfosten

<sup>53</sup> FRITZ SARASIN: Bericht über das Basler Museum für Völkerkunde für das Jahr 1937; Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel XLIX, 1938, S. 8, Fig. 2.

nicht beschnitzt, sondern nur mit den gleichen Darstellungen von Daos, Hacken, Speerspitzen usw. bemalt, wie sie auf Querplanken an der Vorderwand von Chang-Häusern vorkommen.

### Religion.

Die Nord-Sangtam glauben an Geister, *tsungrágr* (Ao: *tsungrem*), die verschiedene Gestalt haben und je nach ihrer Art Gutes oder Böses wirken. Von einem höchsten Gott wußten die von mir befragten Leute nichts. Andererseits aber meint HUTTON<sup>54</sup>, daß der Name *Litsaba*, den die Sema auch *Kichimiya*, dem höchsten ihrer Erdgeister geben, wahrscheinlich von den Sangtam stamme.

Eine große Rolle spielt, wie bei anderen Naga-Stämmen, die Steinverehrung. Die *Lung-terok* (= Steine-sechs) genannten Steine, aus denen die Ao und Sangtam hervorgegangen sein wollen, sind tief im Dschungel bei Chongliemdi verborgen und dürfen von Fremden nicht gesehen werden, da sonst bestimmt ein Unwetter käme oder Vorwitzige krank würden, doch durch eine List gelang es mir dennoch, unbeschadet bis zu den Steinen zu dringen. In Long-si-pek (= „Stein-Loch-in“, auf der Karte Langsipek) befindet sich ein heiliger, jetzt zerbrochener Stein, in dem ein schräges, jedenfalls natürlich gebildetes Loch war (Abb. 6).

### Eschatologie.

Über das Leben nach dem Tode wurden in Chare von den gleichen Leuten zwei Versionen erzählt, die sicherlich ganz verschiedenen Ursprungs sind:

1. Wenn ein Mensch stirbt, erscheint sofort ein adlerähnlicher Vogel, der zum Himmel aufsteigt (vgl. den gleichen Glauben der Sema<sup>55</sup>). Dieser Vogel sitzt ohne Federn auf dem Lazásebo, einem Gipfel des Totenberges Wokha. Sobald ein Mensch stirbt, kommen seine Federn heraus, und er holt die Seele ab, indem er sich in sie verwandelt, um dann wieder zum Lazásebo zurückzufliegen. Weiter weiß man nicht recht, was mit dem Vogel geschieht, nur daß er in einen Baum verwandelt würde, wenn er sich auf einen Baum niederließe, oder in einen Stein, falls er auf einen Stein säße, kurz, er würde in das verwandelt, was er nach seiner Rückkunft zuerst berührte.

Auf meine Frage, warum man denn Lebensmittel und andere Grabbeigaben ans Grab hänge, wurde geantwortet, dies sei nur als Opfer gemeint und weil man diese Dinge vor dem Tode benötigt und benützt habe; man wisse aber nicht, ob der Tote auch wirklich davon äße. Diese Erklärung bringt offenbar verschiedene Vorstellungen durcheinander.

2. Sofort nach dem Tode gelangen die Toten an ein Gewässer *long-rö-ki* = Steinwasser (Ao: *long-ri-tsö*). Darin müssen sie ihre Hände waschen, die dabei so dünn werden, daß man durch sie hindurchsehen kann. Erst jetzt wissen die Toten, daß sie gestorben sind. Dieses Gewässer, eine Art Teich auf einem großen Felsen, durchschreiten die Toten nicht, sondern sie gehen

<sup>54</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 196.

<sup>55</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 208/209



Abb. 1.  
Yanghóse, Dorfältester von Alisopore.



Abb. 2.  
Männer von Alisopore gehen auf die Großwildjagd.







Abb. 3. Haarschnitt der Mädchen (Alisopore).



Abb. 4. Eine Angami-Naga-Frau fächelt mit einem Worfelfächer Spreu und Unrat von frisch getrocknetem Reis (Kohima).



Abb. 5. Angesehene Männer von Alisopore.





nach der Handwaschung daran vorbei weiter, um nacheinander auf zwei auf dem Totenpfade sitzende Geister zu stoßen. Diese sind:

1. *Tsáronglâ-tetsö* (*tsase* = mit Krallen fassen; *tetsö* = Mutter).
2. *Meyu-ching* (*meyu* = tausend; *ching* = Speer).

*Tsáronglâ-tetsö* ist ein weiblicher, böser Geist, der von allen Toten verlangt, daß sie das Ungeziefer auf seinem Kopfe töten. Erwachsenen gelingt es, ihn zu vertreiben und den Weg ungehindert fortzusetzen. Kinder hingegen müssen bleiben, doch um den Geist zu betrügen, brechen sie, wie in dieser bei fast allen Assam-Bergstämmen erzählten Geschichte<sup>56</sup> üblich, kleine Hölzchen mit knackendem Geräusch hinter seinem Kopfe und rollen heimlich Schwertbohnen (*Entada scandens*; Sangtam: *kelang*; Ao: *sözung*) weg, denen der Geist nachläuft, worauf die Kinder entweichen können.

*Meyu-ching* ist der Totenrichter. Alle toten Männer müssen zur Probe ihren Speer, alle toten Frauen ihr Webeschwert nach dem Hauptpfosten des Hauses von *Meyu-ching* werfen. (Daher *Meyu-ching's* Name „Tausend Speere“, nämlich all die Speere, die von den Toten täglich an seinen Hauspfosten geschleudert werden.) Wer im Leben gut war, trifft sicher, worauf sich die Tür des Hauses öffnet und der Tote durch das Haus hindurch ins Totenland gehen darf. Schlechte aber treffen nicht und müssen sich beschämt um das Haus herumschleichen. Sie gehen dann in ein Land, das nahe beim Hause des Totenrichters liegt, nach anderen Angaben jedoch ins gleiche Land wie die Guten.

Im Totenland werden die Alten wieder jung, während die Jungen altern. Jeder stirbt dort noch einmal, dann erst wird der Tote zu dem, was er berührt (Holz, Baum, Fels usw., vgl. Version 1). Während des zweiten Lebens im Totenland tut jeder genau die nämliche Arbeit, wie im ersten Leben auf Erden.

Obwohl beide Fassungen von den Vorvätern überliefert seien, glaube man doch nur die zweite Darstellung, während die Geschichte vom Seelenvogel unwahrscheinlich sei. Hierzu bemerkte HUTTON<sup>57</sup>, daß alle ihm bekannten Naga-Stämme zwei miteinander unvereinbare Vorstellungen vom Leben nach dem Tode haben, „der Widerspruch scheint ihnen aber solange nicht aufzufallen, bis sie darauf hingewiesen werden, aber auch dann stoßen sie sich nicht viel daran. ‚Was weiß ich?‘ ist alles, was sie sagen.“

## 6. Kunst.

Auf die Schnitzereien und Malereien wurde bereits oben (S. 223) hingewiesen. Tänze konnte ich leider nicht beobachten, doch erwähnt MILLS<sup>58</sup>

<sup>56</sup> L h o t a (HUTTON in MILLS: Lhota Nagas, S. 119, Anm. 4; MILLS: Lhota Nagas, S. 157), R e n g m a (HUTTON: Angami Nagas, S. 368), A n g a m i (HUTTON: Angami Nagas, S. 226; HUTTON: Sema Nagas, S. 212, Anm. 1), M e m i (HODSON: Naga Tribes etc., S. 161; HUTTON: Angami Nagas, S. 326), S e m a (HUTTON: Sema Nagas, S. 212, 244), C h a g y i k, A o (MILLS: Ao Nagas, S. 223, 230), C h a n g (HUTTON: Sema Nagas, S. 212, Anm. 1), T h a d o u - K u k i (HUTTON in SHAW: Thadou Kukis, S. 44, Anm. 2), G a r o (PLAYFAIR: Garos, S. 82, 103/104).

<sup>57</sup> In MILLS: Lhota Nagas, S. 119, Anm. 2.

<sup>58</sup> MILLS: Ao Nagas, S. 159, Anm. 1.

einen von den Sangtam sowohl, wie von den Ao (Chongli: *miri yari*; Mongsen: *mechungr tsungsang*), Chang und Ost-Rengma von den Männern im Kreise getanzten Reihentanz. Die Sema übernahmen laut HUTTON<sup>59</sup> den nach dem Dorfe Yetsimi der Tukomi-Sangtam genannten Tanz *Yetsimi-keghile*. Diese Dinge sollen hier nur angedeutet sein, denn genau können sie einzig durch längeren Aufenthalt ergründet werden.

Dasselbe gilt für die Lieder, von denen ich die nachfolgenden auf zwei jetzt im Phonogramm-Archiv Berlin-Dahlem befindliche Rollen singen ließ<sup>60</sup>:

(Rolle 71.)

*Ayakho.*

*Hue ho'o. waya si nehi siya thung  
hung thung siya thung siya, hue.*

Viele (Männer) gehen mit (auf ihre Hüte) gesteckten Nashornvogelfedern.

*Kenung pongki.*

*Hong yang ronghong so khopong  
imrong jö, hue.*

Im *Morung* leben viele Männer gleich einem Rudel von Tigern.

*Chuya-pongki.*

*Hue hoho hoho. sipong hong so  
hie thung senpeu sangtang hong so  
sangrong sentong sora so, hue.*

(Auch) die Frau arbeitete hart, um das Mithan- (Fest zu vollbringen) und den Pfosten (dafür aufzustellen), der Lob und Ruhm kündet.

*Hinejâre sorochokhi.*

*Ho. moho soye ki-jang kiago  
khopong imrung jö, hue.*

Zu viele Menschen wurden zwischen Ost und West geboren gleich einem Rudel von Tigern.

*Rochârö kiki.*

*Ho, senbe nung-ri khopong sanie  
sangwa ja pine sogo sanie sangwa  
pine lungria so, hue.*

Frauen, geht nicht fort, der Tiger stirbt, auf einem Holzstamm liegend und sein Schweif (bewegt sich nicht mehr). Der Geborene (= der Mann oder Krieger) stirbt auf dem Holzstamm mit Trauer im Herzen.

(Rolle 72.)

*Ongo kiki.*

*Rongkhong so ki-jang kiago  
sangko khungria klungria so.*

(Der Mann) ist geboren mit einer Stimme (wie ein Vogel), dessen Rufen man von Ost bis West hört.

<sup>59</sup> HUTTON: Sema Nagas, S. 112; HUTTON: Diaries, S. 46.

<sup>60</sup> Die Wörter der Lieder stimmen nicht mit denen der folgenden Wörterliste überein, wofür Erklärung fehlt.

*Im selapong k i h i.*

*Ho. Imje pong so sangpei sangy-  
ungria soroye ki-jang kiago.*

Er ist (geboren) wie (der kleine rote Vogel) *Imje*, der über die Baumkronen streicht und von Ost bis West fliegt.

*Rangho k i h i.*

*Ho. Reme pong so ki-jang kiago  
rom-pong rom-pong ya öi.*

Er ist geboren wie ein wilder Hund, der von Ost nach West herumstreift und beißt, wenn er geht.

**7. Schluß.**

Die kurze Beschreibung der Nord-Sangtam-Naga hat zur Genüge dargestellt, daß sie, wie auch v. FÜRER-HAIMENDORF<sup>61</sup> feststellte, wenig Eigenes in ihrer Kultur, wenigstens in ihrer materiellen Kultur, besitzen. Weitaus die meisten Kulturgüter sind von den Ao und Chang entlehnt und werden ohne Bedenken ganz willkürlich verwendet. Dennoch halte ich mit MILLS eine genauere Erforschung der Sangtam für sehr erfolgversprechend, nicht nur weil dabei die Art und Weise, wie fremdes Kulturgut übernommen und den eigenen Bedürfnissen angepaßt wird, gut zu beobachten ist, sondern weil es noch längst nicht ausgemacht sein dürfte, ob manche Erscheinungen bei den Nachbarstämmen nicht eher auf die Sangtam zurückgehen. Für die Sema zumindest ist erwiesen, daß sie in ihren östlichen Teilen, die sich über ehemaliges Sangtam-Gebiet ausbreiteten, Ackerbauzeremonien und Tänze von den Sangtam übernahmen. Es ist also sehr wohl möglich, daß sich bei weiterer Forschung noch mehr den Sangtam eigentümliche Züge herausstellen lassen, die von ihnen ein originelleres und beziehungsreicheres Bild entwerfen, als es mit unseren heutigen Kenntnissen vorläufig geschehen kann.

Eile jedoch tut not, denn die Kultur der Nord-Sangtam, an sich schon stark gemischt, wird bald völlig untergraben, zersetzt und gänzlich verändert sein durch das überraschend schnelle Vordringen der amerikanischen Baptisten-Mission. Während längst verwaltete Stämme, wie die Angami und Sema, nur stellenweise unter dem Ansturm der von den Missionaren gebrachten „westlichen Zivilisation“ nachgaben, hat die Christianisierung der Nord-Sangtam vom ersten Augenblick ihrer Übernahme durch die britische Regierung an riesige Fortschritte gemacht. Sicherlich hängt dieser „Erfolg“ damit zusammen, daß ihre Kultur nicht so einheitlich festgefügt ist wie die anderer Stämme, und daß bei ihnen eine allgemeine Neigung zur Aufnahme fremden Kulturgutes besteht. Wie krampte sich das Herz des Ethnologen zusammen, als diese einfachen Menschen in ihrer Wildnis die Krönung des englischen Königs am 12. Mai 1937 durch das Absingen von Baptisten-Chorälen feierten!

**Sprachlicher Anhang.**

Wie alle Naga-Sprachen, gehört auch das Nord-Sangtam zur tibeto-birmanischen Sprachgruppe. SIR GEORGE GRIERSON, der bedeutende Sprach-

<sup>61</sup> VON FÜRER-HAIMENDORF: Bericht über eine Expedition zu den Kalyo Kengyu Naga. *Anthropos* XXXII, 1937, S. 876.



forscher, hat die Verwandtschaft des Süd-Sangtam mit dem eigentlichen Sangtam festgestellt und die Meinung ausgesprochen, daß sich darin auch Wörter fänden, die Lolo, ja sogar Miaotse seien<sup>62</sup>. Die im folgenden gegebene Sprachaufnahme der Nord-Sangtam, die ich mit Hilfe der Brüder Telongba und Hobongke aus Chare in der Hauptsache nach der Aufstellung des die tibetobirmanischen Sprachen bearbeitenden Linguisten STUART N. WOLFENDEN vornahm, wurde auszugsweise mit einem Süd-Sangtam-Manne aus Karami (Laruri) überprüft und dabei festgestellt, daß nur ganz wenige Wörter übereinstimmten. Dies ist nicht weiter verwunderlich, sind doch Nord- und Süd-Sangtam zeitlich und räumlich weit getrennt. Die schriftlosen Sprachen der Naga sind nicht festgefügt, sondern in einem labilen Gleichgewicht, das durch mancherlei Anstöße zu rascher Veränderung neigt.

So wurde im West-Angami von Kohima innert der letzten Generation die häufige Silbe *chö* < *tsö* (*jö* < *dzö*), umgekehrt jedoch *tsie* < *che* unter gleichzeitigem Wegfall des Diphthongs, so wie überhaupt bei schneller Aussprache die Vereinfachung *tuo* < *to*, *lie* < *le* eintritt, was zu dem an Doppelselbstlauten armen West-Angami von Khonoma überleitet. Weiter wurde aus dem leichten *r* hinter *p* ein *z*, also *pr* < *pz*, und das frühere *gha* (ein im Sema und Ost-Angami häufiger, dem arabischen غ ähnlicher Konsonant) entwickelte sich zu *ga*. Diese wenigen Beispiele mögen genügen, um darzulegen, wie leicht und schnell sich diese monosyllablen Sprachen verändern. Wenn man dazu noch in Betracht zieht, daß es sich um Ton-Sprachen handelt, bei denen oft eine Silbe je nach Höhe der Aussprache eine ganze Anzahl verschiedener Bedeutungen haben kann (die Angami-Silbe *chö* oder *tsö* z. B. an die 30!), so wird man die großen Schwierigkeiten ermessen können, die eine schriftliche Festlegung stellt. Ja, oft haben die Eingebornen selbst Mühe, sich in ihrer eigenen Sprache richtig zu verstehen, so daß sie immer wieder rückfragen müssen, was zu den, dem Reisenden sattem bekannt, langwierigen Palavern führt.

#### a) Aussprache.

- a* = offen wie in „Vater“.
- ä* = offen wie in „Färber“.
- â* = dumpfes *a*, gegen *o* (Angami-Transkript.: *â*).
- e* = in betonter Silbe geschlossenes *e* wie in „Rest“, in Endsilbe abfallend.
- i* = geschlossen wie in „Biß“; in *sing* (= Baum), *tsing* etc. zwischen *i* und *e*.
- o* = geschlossen wie in „Boden“.
- u* = geschlossen wie in „Bude“.
- ö* = zwischen offenem *ö* und *ü*; nicht deutsches geschlossenes *ö*, eher wie im englischen „but“ (Angami-Transkript.: *ü*).
- ai* = wie in „Kaiser“, „Brei“ etc.
- ˆ = Nasal-Vokal, wahrscheinlich mit dem *ng* identisch und sich nur durch verschiedene Aussprache verändernd.
- ˆ = langer Vokal, in mehrsilbigen Wörtern betont.
- ˘ = kurzer Vokal.

<sup>62</sup> HUTTON in MILLS: Ao Nagas, S. 19, Anm. 3.

( ) = fast unhörbarer oder ganz weggelassener Vokal.

*ch* = *tsch*.

*h* = gutturales *h*, ungefähr arabisches ح, nicht so rauh wie deutsches *ch*.

*k* = gewöhnliches *k*.

*kh* = aspiriertes, gutturales *k*.

*ng* = nasal, nicht getrennt ausgesprochen.

*pw* = der für Nord-Sangtam typische Konsonant, sehr schwierig auszusprechen; tönt etwa wie *pw* oder *pr*. Wird jedoch von den Lippen gebildet, durch die man die Luft so preßt, daß die Unterlippe einmal (oder zweimal) vibriert. (Möglicherweise gibt es den gleichen Konsonanten etwas weicher und wird dann mit *bw* bezeichnet).

*rr* = starkes Zungen-*r*.

*r* = ungefähr englisches *r* wie in: „rule“, „robber“. Zungenspitze gegen Gaumen gekehrt.

*t* = mit gleicher Zungenstellung wie *r*.

*th* = aspiriertes *t*, nicht englisches *th*.

*tsh* = *ts-h* und nicht *tsch*.

*w* = englisches *w*.

˘ = Glottis-Verschuß am Wortende, nicht gehört.

Rest wie in sonst üblicher Transkription.

*ch* und *ts* werden häufig ausgetauscht (wie z. B. im Angami-Naga, Kuki, etc.).

Für die Darstellung der Tonhöhen wurden der Einfachheit halber nur folgende Zeichen verwendet:

- (*ā*) = hoher Ton.

- (*a*) = tiefer Ton.

Die mittlere Tonlage wurde nicht angedeutet. Wo schräge Striche angegeben werden, z. B. *lno \ trö*, bedeutet es, daß der Ton in der ersten Silbe nach oben geht und in der zweiten wieder fällt. In einigen Fällen mag auch hohe Intonation vorkommen, wo die Silbe nur durch einen Akzent bezeichnet ist.

Selbstverständlich kann bei diesem ersten Versuch noch keine Einheitlichkeit in Transkription und Intonation erzielt sein.

#### b) Wortliste.

Die Nord-Sangtam, von den Ao als Sangtamrr<sup>63</sup>, von den Sema als Lophomi (Lophemi) bezeichnet, nennen sich selbst: *Phîre* (*Pirr*<sup>63</sup>).

*Phîre* - *yu* = Sangtam-Sprache.

*Phîre* - *ahîre* = Sangtam-alt (Dorfname); *phi* = altes Feld, *Phî* - *re* = Leute des alten Feldes.

Die Nachbarstämme heißen:

Ao = *Ahorô*.

Sema = *Shemrô*.

Chang = *Mötsúngrö*.

Yimsungr = *Yangchóngr*.

<sup>63</sup> HUTTON: Angami Nagas, S. 376.

## S u b s t a n t i v a.

Achselhöhle	<i>a-kayá</i>
Arm	<i>ă-pě k(e)áng</i> ( <i>a-pibám</i> = Unterarm)
Augen (pl.)	<i>aná'-chi</i> ( <i>anáchi</i> )
ein Auge	<i>ana'-chí - kátu</i> (= Augen - eines)
Bart	
Kinnbart	<i>kam - tsing - mbwö</i> ( <i>kam</i> = Kinn)
Schnurrbart	<i>pe - mbwö</i> ( <i>pe</i> = Mund; <i>mbwö</i> = Körperhaar)
Baum	<i>sing - tong</i>
Bauch	<i>a-mi</i>
Bein, Fuß	<i>a-tsing</i> ( <i>a-chíng</i> ); ( <i>a-lé</i> = Unterschenkel, <i>a-pám</i> = Oberschenkel)
Berg	<i>ázong, áyong</i>
Berggipfel	<i>a-kā, amachó</i>
Blätter	<i>sing - wa</i>
Blitz	<i>chíng - chi</i>
Blume	<i>yúng - pi</i>
Brennholz	<i>sing</i>
Brücke	<i>lobá</i>
Brust (Mann)	<i>á-tring</i>
Brüste (Frau)	<i>mâma</i>
Büffel	<i>nyérrö</i>
Dach	<i>a-mông - tong - cho</i>
Dach aufsetzen	{ <i>/y'ing - \ sô - lôb - re</i> <i>ku - mō - chá' lôb - tî - re</i>
Dao	<i>no</i>
Dao-Scheide (der Chang)	<i>methō - no - \ trö(p)</i>
	aufrecht - Dao - Halter
Dao-Halter (der übrigen Naga)	<i>/no - \ trö(p)</i>
Daumen	<i>a-mayóng - gu - trítî</i> (= Finger - Anführer)
Deckel	<i>aḥa(p) - tî - sing</i>
	Deckel-darauf-schließen
Donner	<i>níng - kîrö</i>
Dorf	<i>yā</i>
Ebene	<i>angá</i>
Ei	<i>a-ke</i>
Hühnerei	<i>anai-ke</i> > <i>ana-ake</i> = Hühner-Ei
Eisen	<i>rîche</i>
Elefant	<i>chö' - ró</i>
Erde (1. Boden 2. Welt)	<i>alí</i> (Chongli-Ao: <i>áli</i> )
Faeces	<i>chö'</i>
Farbe (kein Wort vorhanden?)	
Umschrieben durch:	<i>tú - troró?</i> was - ähnlich?)



Feld	<i>lu</i>
Fels	<i>long - ra</i> ( <i>long</i> = Stein)
Fett (von Tieren)	<i>ásu</i>
Feuer	<i>mī-chă</i> (= Salz-Reis)
Finger	<i>a-mayóngza</i> ( <i>a-mayónya</i> )
Fisch	<i>ngu</i>
Fleisch	<i>shu</i> ( <i>su</i> )
Flossen (Fisch)	<i>ápwing</i>
Fluß	<i>yóng-ki</i> (= Tal-Wasser)
Frau	<i>kíng-kurö</i> ( <i>chungkurá</i> )
Fuß	<i>a-tsíng - möpá</i> (oder: <i>a-möpá</i> )
Fuß, vorderer Teil	<i>tsíng - pwa</i>
Fuß, hinterer Teil, Ferse	<i>ach - hasá</i>
Fußgelenk, Knöchel	<i>a-tsíng - na</i>
Fußsohle	<i>a-tsíng - pwá'</i>
Gabelpfosten (für Gennas)	<i>käm - tong</i> (= aufrichten - Pfosten)
Garten	<i>pwö</i>
Gesicht	{ <i>a-romi</i> <i>a-tsá'</i>
Gewitter	<i>ching - hă - nyi-pung</i> (= Regen - Lärm - Wind)
Gras	<i>yâ-nu</i> ( <i>ya</i> = kleine Pflanze gerade emporstehend; <i>ánu</i> = sehr weich und jung)
Gürtel	<i>rö - röm</i>
Haare:	
Kopf	<i>kuwá</i>
Körper	<i>a-mpwö</i>
Achsel	<i>akayá - a-mpwö</i> (= Achsel-Haare)
Scham (Mann)	<i>ayé - mpwö</i> (= Penis-Haare)
Scham (Frau)	<i>chö - mpwö</i> (= Vulva-Haare)
Hacke:	
große	<i>kótarā</i> (korrumpiert aus assames. <i>kodali</i> ?)
mittlere	<i>jótsing</i> ( <i>jóching</i> )
kleinste	<i>cháu</i>
Jätschlinge aus Bambus	<i>si</i>
Jätschlinge mit Eisenblatt	<i>rîche - si</i> (= Eisen-Jätschlinge)
Hals	<i>á-hong</i>
Hand	<i>a-khé</i>
Handfläche	<i>a-mayó</i>
Handgelenk	<i>a-kê' - na</i>
Haus	<i>ku</i>
Haut (Früchte, Tiere usw.)	<i>a-kâp</i> ( <i>a-kôb</i> )
Himmel	<i>ning</i>
Holz (zum Brennen)	<i>sing</i>

Holzblock, -stumpf	{ <i>sing - apóng - tam</i> <i>aking - sá' - cho</i>
Huhn	<i>aná</i>
Hund	<i>fözá</i>
Hut	<i>guṭṭi</i>
Hörner (von Tieren)	<i>a-chô'</i>
Jagd	<i>shu-kiâ - nung</i>
Jäger	<i>shu-kiâ - rô - nyechârö</i> Tier-Töter - Mann
Kari (Curry)	<i>hî</i>
Kartoffel (kein Wort; dafür assamesisch <i>alu</i> gebraucht)	
Katze	<i>ḥanyú - trânyi</i>
Kinder (pl.)	<i>a-zâre</i>
ein Kind	<i>a-zar(e)-kátu</i>
Kinn	<i>kam</i>
Knabe	<i>a-yârö</i>
Knie	<i>a-mekó</i>
Kniescheibe	<i>a-chongá</i>
Knochen	<i>árrö</i>
Kopf	
der Menschen	<i>a-thá</i> (seltener <i>ta</i> )
auf Kopfjagd erbeutet	<i>máku</i>
der Tiere	<i>a-ku</i>
Körper (vgl. Schwester)	<i>á(p)jö</i>
Krähe	<i>kösá'</i>
Kreis (z. B. auf Boden gezeichnet)	<i>a - mö - ká</i>
Kleid	<i>sö'</i>
Land	<i>lâng</i>
Leber	<i>a-mösî</i>
Leiter (Haupt einer Herde)	<i>a-tríti</i>
Loch	<i>akhi</i>
Luft	<i>nyé - pung - zá</i> (= Wind - Luft, die wir fühlen)
Matte	<i>pa</i>
Mädchen	<i>layârö</i>
Magen	<i>a-mí</i>
Mango	<i>nyö - pung - wöm - sí</i> (= Wind -?-hängen?)
Mann	<i>a-thîrö</i> ( <i>a-thirâ</i> )
Menschen	{ <i>(li - michá - lirô - nyetsârö</i> ( <i>nyechârö</i> ) <i>(alí = Erde; amichá = auf; li-rô = seiend)</i>
Messing	<i>ámözing - rîche</i> (= gelbes-Eisen)
Mithan (Gayal)	<i>chezá</i>
Mond, Monat	<i>chónu</i>
Mond-Ring (Halo)	<i>chónu - vî</i>
Mund	<i>a-pe</i>
Nägel (der Finger und Zehen)	<i>a-mazí</i>

Nase	<i>a-nâbung</i>
Nashornvogel	<i>kéhe</i>
Norden	<i>sab - lâng</i> (= kaltes-Land)
Nieren	<i>a-köling</i>
Ohr	<i>a-nangku</i>
Osten	<i>niä - ts-herô - lâng</i> (Sonne-Aufgangs-Land)
Penis	<i>a-yé</i>
Penis erigiert	<i>yê - ku(-ré)</i>
Pfeife (zum Rauchen)	<i>pong</i>
Pfosten	<i>tong</i> ( <i>sing-pa</i> = Holz-flach: geschnitzte Pfosten der Grabhütten)
Regen	<i>ching</i> ( <i>tsing</i> )
Reis	
gekocht	<i>châng</i>
enthülst	<i>tsê (chê)</i>
unenthülst	<i>förrö</i>
Reishülsen	<i>mó - nu</i>
Reisbier (Modhu)	<i>yonka</i>
pita-modhu	<i>yung-katsa</i>
saka-modhu	<i>at - höm</i>
rohi-modhu	<i>pâp-ki</i> ( <i>pâp</i> = mit Hefe versetzte Reismasse; <i>ki</i> = Wasser)
Rind (gewöhnliches)	<i>mîsö</i>
Rinde (Baum)	<i>a - kôb</i>
Rücken	<i>a - rong</i>
Sand	<i>a-lissong - song</i>
Salz	<i>mi</i>
Scham	<i>asá</i>
Schlange	<i>mörrö (mârrö)</i>
Schwein	<i>sága</i>
Senf (assamesisch: <i>lai-pata</i> )	<i>hännyi</i>
Sonne	<i>ngiö</i>
Stein	<i>long</i>
Steine (ganz kleine)	{ <i>long - anem - ném</i> (= Stein - winzig)
Sterne	<i>ching - hi (chingi)</i>
Speer	<i>ching</i>
Speicher	<i>sî</i>
Stimme	<i>yu - wá</i> ( <i>yu</i> = Worte; <i>wa</i> = Ton?)
Süden	<i>tântsi - lâng</i> (= heißes - Land)
Tal	<i>ayong - kó</i>
Taro	<i>pânu</i>
Testes	<i>aréka</i>
Tiere (im Dschungel, nicht Haus- tiere)	<i>suza - uza</i> (sprich: <i>suzauza</i> ; <i>uza</i> = Vögel)



Tiger	<i>kh(ö)nyíng (kanyíng)</i>
Verhau, Hag (um Dorf)	<i>yā - bwö - pö - ré</i>
Vögel (kollektiv)	<i>uzá</i>
Vulva	<i>chö-tse</i>
Wade	<i>a-mözi - möpúng</i>
Wadenwickel, Wickelgamaschen (der Frauen)	<i>chîng - /sö' (tsing-/sö')</i>
Wald, Dschungel	<i>rangmó</i>
Wand (Haus-Seitenwand)	<i>yöt - tî</i>
Wand (-Abteilung im Haus)	<i>yöt - tî - chông - sá - cho</i>
Wasser	<i>ki</i>
Weg	<i>lā</i>
Weibchen (bei Tieren)	<i>aṭrö</i>
Westen	<i>niä - yetú - lāng (= Sonne-Niedergangs- Land)</i>
Wetterleuchten	<i>ning - melá</i>
Wange	<i>a-pe - kap (= Mund-Haut)</i>
Wind	<i>ngyé - pong, nyé - pung</i>
Wolke	<i>nyö(d) - khi</i>
Wort	<i>yu</i>
Zähne	<i>a - ḥa (plural)</i>
Schneidezähne	<i>māma - yong - ḥa (= Brüste-trink-Zähne)</i>
Eckzähne	<i>shu - chu - ḥa (= Fleisch-eß-Zähne)</i>
Backenzähne	<i>kam - ti - ḥa (= spät-herauskommend-Zähne)</i>
Ziege	<i>míza</i>
Zucker (kein Wort, dafür assamesisch <i>chini</i> gebraucht)	
Zunge	<i>á - möli</i>

#### Verwandschaftsbezeichnungen.

Vater	<i>uwa</i>
Mutter	<i>a-pwá</i>
Vaters älterer Bruder	<i>awo - ázi-ba</i>
Vaters jüngerer Bruder	<i>awo - azá - ba</i>
Mutters ältere Schwester	<i>ipwa - ázi - pwa</i>
Mutters jüngere Schwester	<i>ipwa - azâ - pwa</i>
Brüder, älter als der Sprechende (männl. Sprecher):	<i>a - mü</i>
(weibl. Sprecher):	<i>a - má</i>
Schwestern, älter als der Sprechende:	<i>á - fo (a[p]fö)</i>
Brüder oder Schwestern, jünger als der Sprechende:	<i>á - ni</i>
Telóngba gab folgende Formen:	
meine ältere Schwester =	<i>í-(p)fa</i>
meine jüngere Schwester =	<i>in - ni</i>
deine ältere Schwester =	<i>nā-(p)fö</i>
deine jüngere Schwester =	<i>nan - ni</i>

## Adjektiva.

alt	<i>ahðre</i> (z. B. <i>Phire</i> - <i>ahîre</i> )
alt	
(Mann)	<i>asîrö</i>
(Frau)	<i>asilârö</i>
(Sachen)	<i>aṭri</i>
(Tiere)	<i>asîcho</i>
älter	<i>ázi</i>
arm	<i>ailemrö</i>
bitter	<i>akhá</i>
blau	<i>a-mêzö</i>
eben	<i>angá'</i>
flach	<i>pə</i>
gelb	<i>ámözing</i>
glatt, eben	<i>se' - se'</i>
groß	<i>amelá'</i>
grün	{ <i>ámözing</i> = gelb (wenn hellgrün) <i>amêzö</i> = blau (wenn dunkelgrün)
gut	<i>a-tsá</i>
hart	<i>a-köprâ' - i</i>
heiß (vgl. kalt)	<i>châ</i>
jung (Mensch und Tier)	<i>teyârö</i>
jünger	<i>azá</i>
kalt (Wasser, Eisen usw.)	<i>arré</i>
(fühlen am Körper)	<i>châ</i>
klar (Himmel)	<i>vî - katé</i>
klein (Ding, Dorf)	<i>azikio</i>
kurz, nieder (Mann)	<i>akíkeo</i>
lang, hoch	<i>áching</i> ( <i>áshing</i> )
langsam	<i>mökî - ne</i>
lauwarm	<i>lāchí</i>
naß	<i>akeáng</i>
neu	<i>a-sí</i>
rauh	<i>chā - tṭã</i>
reich	<i>árirö</i>
rot	<i>amó</i>
rund	<i>ápölong</i>
sauber	<i>masâ</i>
sauer	<i>a-sí</i>
schwarz	<i>anyá'</i>
schnell	<i>ya' - yâ-ne</i>
schlecht	<i>a-mö-tsá</i> (= nicht-gut)
schmutzig	<i>anyá' (âh̄ö')</i>
süß	<i>anyîzá'</i>

trocken	<i>kúngo</i>
unfolgsam (Kind, Hund)	<i>aiyôcho - méiyuchi</i> <i>aiyôcho - mányi</i> (= sprechen - nicht hört)
weich	<i>ahehé</i>
weiß	<i>atrú</i>
winzig	<i>anem - ném</i>

## Z a h l w ö r t e r.

eins	<i>kátu</i>	fünfzehn	<i>tarré-mangá</i>
zwei	<i>anyó</i>	sechzehn	<i>tarré-t(ö)ró</i>
drei	<i>ásang, asá</i>	siebzehn	<i>tarré-tanyi</i>
vier	<i>maiýö, mozó</i>	achtzehn	<i>tarré-ke'</i>
fünf	<i>mangá</i>	neunzehn	<i>tarré-tokú</i>
sechs	<i>t(e)ró, t(ö)ró</i>	zwanzig	<i>mö-ke'</i>
sieben	<i>tanyi</i>	dreißig	<i>sā(ng)-ré</i>
acht	<i>kě'</i>	vierzig	<i>yer-ré</i>
neun	<i>tokú</i>	fünfzig	<i>tö'-nyá</i>
zehn	<i>tarré</i>	sechzig	<i>ró'-ré</i>
elf	<i>tarré-ke'</i>	siebzig	<i>nyér-re</i>
zwölf	<i>tarré-anyó</i>	achtzig	<i>ku-ré</i>
dreizehn	<i>tarré-asā</i>	neunzig	<i>talā-tokú</i>
vierzehn	<i>tarré-mozó</i>	hundert	<i>chî-kátu</i>
zweihundert	<i>chî - anyó</i>	zweitausend	<i>chî - mö-ke'</i>
dreihundert	<i>chî - asá</i>	dreitausend	<i>chî - sangré</i>
vierhundert	<i>chî - mozó</i>	viertausend	<i>chî - yer-ré</i>
fünfhundert	<i>chî - mangá</i>	fünftausend	<i>chî - tö'-nyá</i>
sechshundert	<i>chî - t(ö)ró</i>	sechstausend	<i>chî - ró'-ré</i>
siebenhundert	<i>chî - tanyi</i>	siebentausend	<i>chî - nyér-re</i>
achthundert	<i>chî - kě'</i>	achttausend	<i>chî - ku-ré</i>
neunhundert	<i>chî - tokú</i>	neuntausend	<i>chî - talā-tokú</i>
tausend	<i>chî - tarré</i>	zehntausend	<i>chî - chî-katú</i>
erster	<i>a-kô-ba</i>	sechster	<i>a-tör(o)-ôba</i>
zweiter	<i>a-nyû-ba</i>	siebenter	<i>a-tanyi-ûba</i>
dritter	<i>a-sā-ba</i>	achter	<i>a-kē-ûba</i>
vierter	<i>a-mayû-ba</i>	neunter	<i>a-tokû-ba</i>
fünfter	<i>a-mangâ-ba</i>	zehnter	<i>a-tarrê-ba</i>

Ein Mann = *nyetsârö - kátu*  
 eine Frau = *kíng-kurö - kátu*  
 ein Schwein = *sága-kátu*  
 ein Elefant = *chö' - ró - kátu*  
 ein Huhn = *aná - kátu*  
 eine Krähe = *kösā' - kátu*  
 ein Mango = *nyó-pung-wöm-sí - kátu*

fünf Männer = *nyetsârö - manga*  
 fünf Frauen = *kíng-kurö-manga*  
 zehn Schweine = *sága - tarré*  
 sechs Elefanten = *chö' - ró - töró*  
 sieben Hühner = *aná - tanyi*  
 vier Krähen = *kösā' - mozó*  
 neun Mangos = *nyó-pung-wöm-sí - tokú*



## Verba.

*re* oder *le* (*li*) der Durativ-Form wechseln entweder nach dem Wohlklang oder vielleicht auch ganz willkürlich. Soweit aufgenommen, wurde die betreffende Form in der folgenden Liste beigefügt.

abschälen (Haut)	<i>a-köb - kó' (-re)</i>
anlegen (Kleid, einem andern)	<i>sö' - mǎ - pî - so (-re)</i> (Kleid - tragen - geben - legen)
anziehen (Kleid)	<i>sö' - mǎ - pî (-re)</i> Kleid - tragen - geben
anzünden	<i>tʃu</i>
atmen	<i>a -  sá' - chí - chí</i>
auffliegen (Vögel)	<i>mō - kō-tu</i> (flattern-hinaufgehen)
aufheben	<i>pî - ro</i>
aufstehen (Imperativ!)	<i>yâ - mō - sung</i>
arbeiten	<i>ngu - chí (-ré)</i>
berühren (leicht mit Hand)	<i>tá' - bö</i>
binden, zusammenbinden	<i>rá' -</i>
blasen (wehen, Wind)	<i>fö (fö-chi)</i>
„ (mit Mund)	<i>mē-chi</i>
brennen	<i>tá'</i>
bündeln	<i>sing-pong rá' - re</i> (Holz-Bündel bindend-ist)
Dach aufsetzen	{ <i>/ying - \sö - löb - re</i> oder <i>ku - mō - chá' - löb - tî-re</i>
enthülsen (Reis)	<i>(förrö) chár(-re)</i> ( <i>förrö</i> = Reis)
entrinden	<i>a-köb - pî' (-re)</i>
essen	<i>chu</i>
fällen (Baum)	<i>re</i>
feilschen	<i>kaio - tsing</i> (mehr - gib)
fliegen (Vögel)	<i>mō - râ - che</i> (flattern - spazieren)
geben	<i>tsö'</i>
gehen	
(hinauf)	<i>tû - vö (-re); kō - tu</i> (allein) (zusammen)
(hinunter)	<i>chô - vö (-re)</i>
(eben)	<i>vö, tsî</i>
greifen	<i>mâ - mî'</i>
Geschenke tauschen	<i>ăměli - tâ-cho</i>
hämmern	<i>ham</i>
herumgehen, spazieren	<i>râ - che</i>
hören	<i>yâ - chí</i>
jagen, auf Jagd gehen	<i>shu - kiâ - nung vö (-re)</i>
kaufen	<i>ali - chô</i>
kohabitieren (vgl. schlagen)	<i>la - (-tâ - re)</i>

kommen	
(ebene Strecke)	<i>rô</i>
(hinauf)	<i>tu - rô (-le)</i>
(hinunter)	<i>chö - rô (-le)</i>
niederstellen	<i>yô - pe</i>
riechen (= Geruch haben)	<i>ham</i>
„ (= schnüffeln)	<i>ham - ting</i>
saugen	<i>mö - chá'</i>
schlafen	<i>yöb - chô (-le)</i>
schlagen	
(mit Hand, fest)	<i>lā'</i>
(mit Hand, leicht)	<i>tā</i>
(mit Faust)	<i>sing</i>
(schräg von Seite zum Baum- fällen)	<i>ke</i>
(mit Bewegung nach unten), spalten	<i>king</i>
(= peitschen)	<i>hāb</i>
schwimmen (Fische)	<i>kī - ve</i> ( <i>ki</i> = Wasser; <i>ve</i> = <i>vö?</i> = gehen)
sehen	<i>ngö (-re)</i>
setzen	<i>pöm - rā</i>
sitzen	<i>pöm</i>
stampfen (mit Stampfer, etc.)	<i>chö</i>
streicheln	<i>mözi - chi</i>
stehen	<i>yā</i>
sprechen	<i>ai - yô - cho</i>
suchen	
(durch Aufheben von Dingen, nachschauchen)	<i>yā - chi</i>
(auf Boden herum)	<i>pu - chi</i>
tatauieren	<i>(le-) dāpwö</i> ( <i>le</i> = Unterschenkel)
teilen (in zwei Teile)	<i>chā - so</i>
treten (mit Fuß)	<i>mōti</i> ( <i>mōti-choe</i> = einmal treten <i>mōti-chi-re</i> = tretend sein)
trinken	<i>yong</i>
umgeben, einkreisen	<i>mö - kā - tî (-re)</i>
veranlassen	<i>só'</i>
vergrößern (Haus etc.)	<i>ame-llā' kā-so-choi</i> (= groß-werden)
verkaufen	<i>î - chi</i>
verscheuchen (Vögel)	<i>mō - mosú - chî</i> (= flattern-erschreckt (oder: <i>tsî</i> ) auffahren-gehen)
verstecken, sich	<i>rā (-ré)</i>
„ einen andern	<i>rā - ya</i>
verteilen (unter viele)	<i>lōm</i>
wachsen (Kind etc.)	<i>zî</i>

zeigen	<i>ngö (?)</i>
zusammenbringen, zusammen sein = sich versammeln	<i>si - belô - chô - va</i>

## Übrige Wortklassen.

dort (fern)	<i>ā - chô</i>
(näher)	<i>hí - chô</i>
gestern	<i>atô</i>
gut! recht so!	<i>he</i>
hier	<i>hi - ná</i>
hinten	<i>akang</i> (nach hinten = <i>aka-lā</i> )
innen	<i>lông</i>
jetzt	<i>íte</i>
morgen	<i>atú</i>
sehr	<i>te</i>
sehr schlecht	<i>tê - mö-tsa</i>
sehr gut	<i>te - tsâ</i>
schnell! los! komm!	<i>tala' - tala' - nõ - rong!</i>
viel, viele	<i>âlrunḡ</i>
was?	<i>tu</i>
wieder	<i>thali</i>
wohin?	<i>katé</i>
welche?	<i>serrô</i>

## c) Zur Grammatik.

## Pronomen.

## Personal-Pronomen:

## Singular:

ich = *i*du = *nô*er  
sie } = *ápo*(sie = *hi - pw - ná*)

## Dual:

wir beide = *t-chô*

(Angeredeter inbegriffen)

ihr beide = *né-chô*sie beide = *anyô*wir beide = *ír-rô*

(Angeredeter ausgeschlossen)

## Plural:

wir = *í-sa*ihr = *nér-rô*sie = *ár-ô*

(Angeredete inbegriffen)

wir = *ír-rô*

(Angeredete ausgeschlossen)





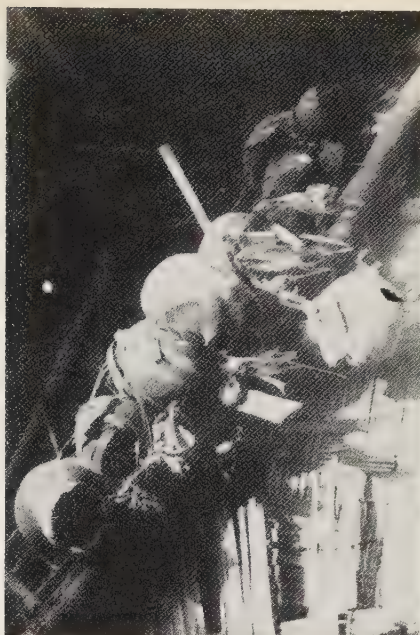


Abb. 6 (links).  
Die große Trommel von  
Langipek; vorn der zer-  
brochene Zauberstein.

Abb. 7 (rechts).  
Schädeltrophäen an ei-  
nem Hause in Chongh-  
emdi.



Abb. 8 (links).  
Die Schlitztrommel von  
Alisopore.

Abb. 9 (rechts).  
Büffelkopf der Schlitz-  
trommel von Chare.







## Dual:

unser (beider) Mutter = *i-chö-pwá*  
(Angeredeter inbegriffen)

unser (beider) Mutter = *ir-rö-pwa*  
(Angeredeter ausgeschlossen)

euer (beider) Mutter = *né-chö-pwa*

ihrer (beider) Mutter = *anyö-pwa*

## Plural:

unsere Mutter = *i-sa-pwá*  
(Angeredeter inbegriffen)

unsere Mutter = *ir-rö-pwá*  
(Angeredeter ausgeschlossen)

eure Mutter = *nér-rö-pwá*

ihre Mutter = *ár-rö-pwá*

## Demonstrativ-Pronomen:

## Singular:

Objekt nahe:    Objekt nicht weit:    Objekt weit entfernt:  
dieser hier = *hi*            dieser da = *hi-chö*            jener dort = *āla-chö*

## Dual:

diese beiden hier = *hi-ni*    diese beiden = *hi-chö-ni*    jene beiden dort = *āla-chö-anyö*  
oder: *āla-chö-hi-chö-ni*

## Plural:

diese hier = *hi-ri*            diese da = *hi-chö-ri*            jene dort = *āla-chö-hi-chö-ri*

## Nomen.

1. Nominativ: Der Mann ist hier = *athîrö hi-nā li-le*  
Mann hier ist
2. Akkusativ: Gestern schlug ich *atô' i-nö hi-chö*  
jenen Mann = gestern ich diesen dort (fern)  
*nyechârö (-cha') lā'-ko*  
Mann schlug
3. Genitiv: Jenes Mannes Haus = *hi-chö nyechârö ku*  
dieses dort (fern) Mannes Haus
4. Dativ: Ich gab es diesem Manne = *i-nö hi-pá nyechârö-kā chö-ko*  
ich diesem Manne gab
5. Ablativ: Ich nahm es von diesem Manne = *i-nö hi-pá nyechârö apö-yó*  
ich diesem Manne ihm-von  
*hiro-ché*  
nahm
6. Instrumental: Dieser Mann *hi-pá nyechârö-nā fözā lā'-ko*  
(lebend) schlug den Hund = dieser Mann Hund schlug
7. Instrumental: Er schnitt es mit *apö-nā hi-chö nó'-na kié-ko*  
(unbelebt) einem Dao = ihm-von dieses Dao mit schnitt

## Verb.

## Indefinitum:

## Singular:

Ich schlage = <i>i-nö-lā'-choe</i>	du schlägst = <i>nö-/nö-lā'-choe</i>				
er sie	<table> <tr> <td rowspan="2">}</td> <td rowspan="2">schlägt</td> <td rowspan="2">=</td> <td rowspan="2"><i>apo-nö-lā'-choe</i></td> </tr> <tr> </tr> </table>	}	schlägt	=	<i>apo-nö-lā'-choe</i>
}	schlägt				

## Dual:

wir beide schlagen	= <i>i-chö-nö-lā'-choe</i>
(Angeredeter inbegriffen)	
wir beide schlagen	= <i>ir-rö-nö-lā'-choe</i>
(Angeredeter ausgeschlossen)	
ihr beide schlägt	= <i>né-chö-nö-lā'-choe</i>
sie beide schlagen	= <i>anyö-/nö-lā'-choe</i>

## Plural:

wir schlagen	= <i>i-sá-nö-lā'-choe</i>
(Angeredete inbegriffen)	
wir schlagen	= <i>ir-rö-nö-lā'-choe</i>
(Angeredete ausgeschlossen)	
ihr schlägt	= <i>nér-rö-(-tîrö)-nö-lā'-choe</i>
sie schlagen	= <i>ár-rö-(-tîrö)-nö-lā'-choe</i>
	(tîrö = etwa: Gesellschaft, Gruppe)

## Futur:

ich werde (morgen) schlagen	= <i>i-nö-(atú)-lā'-nõe</i>
-----------------------------	-----------------------------

## Durativ:

ich bin schlagend (jetzt)	= <i>i-nö-(ite)-lā'-re</i>
---------------------------	----------------------------

## Perfekt:

ich schlug (gestern)	= <i>i-nö-(atô)-lā'-ko</i>
----------------------	----------------------------

## Beispiele:

Als er das Schwein schlug, lief es weg	= <i>apo-/nö sagá lā'-ko-</i> er Schwein schlug <i>na dzî-ko</i> als lief weg
--	--

Morgen wird er den Hund schlagen	= <i>atú apo-/nö fözä-cha' lā'-nõe</i> morgen er Hund schlagen wird
----------------------------------	--

Jetzt schlägt er den Hund	= <i>ite apo-/nö fözä(-cha') lā'-re</i> jetzt er Hund schlagend ist
---------------------------	--

Gestern schlug er den Hund	= <i>atô apo-/nö fözä-cha' lā'-ko</i> gestern er Hund schlug
----------------------------	---

## Imperativ-Beispiele:

bring Holz!	= <i>sing hirô</i>
bring Wasser!	= <i>ki hirô</i>
sprich Worte!	= <i>yu chông</i>

(Imperativ vermutlich gebildet mit: ô, ông, ung oder îng)

## Satzbildung mit Hilfsverb:

Der Baum ist hoch	= <i>sing-long amelā' lile</i> (Baum-hoch-ist)
Das Haus ist groß	= <i>ku amelā' lile</i> (Haus-groß-ist)
Dieser Mann ist alt	= <i>hi-pa nyetsârö asîrö lile</i> (dieser Mann alt ist)
Der Himmel ist klar	= <i>ning vî-katê (lî-)le</i> Himmel sauber (klar) ist
Das Wasser ist heiß	= <i>ki a-châ (lî-)le (châ-le = ist heiß =</i> Wasser heiß ist <i>tut sehr</i> weh, schmerzt sehr)
Der Wind ist kalt	= <i>nyé-pung châ - le</i> Wind kalt ist

## Satzbildung mit Verb:

ich werde gehen	= <i>i-vö-nõe</i>
ich bin dabei zu gehen	= <i>i-vö-ré</i>
ich ging	= <i>i-va-choe (choi)</i>
er sitzt (ist sitzend)	= <i>pôm - le</i>
er saß	= <i>pôm - choi</i>
wer sitzt?	= <i>pôm - leä?</i>
wer sitzt dort?	= <i>pôm - ro?</i>
was tust du?	= <i>tu - kalevró?</i> (was-du bist tuend?)
ich bearbeite mein Feld	= <i>i - lu - yuchá-re (yutsá-re)</i> (ich-Feld-machend-bin)
ich ging gestern zum Feld	= <i>i - atô-lu - lâ vachoi</i> (ich-gestern-Feld-zu ging)
ich gehe gerade zum Feld	= <i>i - lu-lâ- vöré</i> (ich-Feld-zu gehend-bin)
ich werde zum Feld gehen	= <i>i - lu-lâ-va - nõe</i> ich Feld - zu - gehen werde
wohin gingst du gestern?	= <i>nö - atô - kalé - va-chó</i> du - gestern - wohin - gingst?
Ich ging zu meines Vaters Haus	= <i>i - uwâ-rö-ku - lâ - va-choi</i> mein-Vater -'s - Haus-zu - ging
Was für Leute saßen in meines Vaters Haus?	= <i>serrô - nyetsârö i - (w)u - rö</i> welche Leute mein Vater' s <i>ku - lá pôm-ro</i> Haus - in saßen?
In meines Vaters Haus sitzt ein reicher Mann =	
<i>i - (w)u - rö-ku - lá âlirö nyetsârö kátu pôm-le</i>	
mein - Vater -'s-Haus - in reicher Mann einer sitzend-ist	
Er ißt Reis	= <i>api yâ-tsu-le (yâ-chu-ri)</i>
(Da gekochter Reis = <i>châng</i> , entspricht	
<i>yâ-tsu-le</i> jedenfalls dem Angami von Kohima:	
<i>mha-chü-bă</i> = Ding [= Reis]-essend-ist.)	
Er aß gestern Reis	= <i>api atô yâ-tsu-ko</i> er gestern aß



Diese Frau ist hübsch	=	<i>hi chúnku-rō alsá</i> (oder: <i>aromí</i> ) <i>atsai</i>
		dieser Frau Gesicht gut (= hübsch)
Morgen wird sie viel Reis	=	<i>hipwinā átengyā chāng átrung</i>
essen	=	sie morgen früh Reis viel
		<i>tsu - nõe</i>
		essen-wird
Ich bin müde	=	<i>nichín-gärä</i>
Ich schäme mich	=	<i>asá kěřě</i>
Ein Mann ist hier	=	<i>athîrō kátu lî-le</i>
		Mann einer ist
Ich sitze auf dem Boden	=	<i>i - alí - la pôm - re</i>
		ich-Boden-auf sitzend-bin
Ich sitze im Haus	=	<i>i - ku - lōng - la pôm-re</i>
		ich-Haus - innen - in sitzend-bin
Dieser Weg ist gerade	=	<i>hi - lā machóng - le</i>
		dieser-Weg gerade - ist
Dort (fern) ist (es)	=	<i>â - chō lî - le</i>
		dort ist

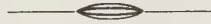
Die Sätze dieses Abschnittes sind nach der Aussprache Telóngba's wiedergegeben, der jedes Beispiel mehrfach wiederholte. Anstatt *apo* = er sagte er: *api*, anstatt *yă-tsu-le*: *yă-tsu-li*; das *re* des Durativs sprach er ganz offen in *nichín-gärä*, usw. Gegenüber der Aussprache seines Bruders Hobóngke ist also eine ganze Reihe von Abweichungen festzustellen, was nur erneut unter Beweis stellt, wie außerordentlich stark schwankend die Naga-Sprachen sind.

#### Verben der Bewegung:

Gestern kam er zu meinem Hause	=	<i>atō apó i - ku - lā ró-ko</i>
(Bewegung eben)		gestern er mein-Haus - zu kam
Ich komme zu dir	=	<i>i-nō /tē ro - re</i>
(Bewegung horizontal, ohne dich		ich zu dir kommend - bin
wirklich zu erreichen)		<i>(i-nō mō chi - re</i>
		ich nicht erreichend - bin)
Er steigt auf den Berg	=	<i>apó akā - /la kō - tu-re</i>
(Bewegung aufwärts)		er Berg - auf steigend ist
Er läuft den Hügel hinunter	=	<i>apó ayong - lá-nō talá'-talá'</i>
(Bewegung abwärts)		er Hügel - hinab schnell
		<i>chó-võ-re</i>
		geht
Er kam gestern hierher und heute	=	<i>apó atō hi-lá ró-ko</i>
wird er wieder kommen	=	er gestern hierher kam
		<i>háchō-kônō apó chanyelā thali</i>
		und er heute wieder
		<i>ro-nõe</i>
		kommen-wird
Ich schlage ihn	=	<i>i-nō apa-chā lā'-choe</i>
(horizontale Bewegung)		ich ihn schlage
Ich schlage nach ihm (doch treffe	=	<i>i-nō apa-chā mō - lā' - ھا</i>
ich ihn nicht)		ich ihn nicht - schlug - verfehlte

Ich schlage ihn wiederholt	= <i>i-nö apa-châ lā́ -re</i> ich ihn schlagend-bin
Sie schlagen einander (gegenseitige Handlung)	= <i>ar-rö lā́ - tâ-re</i> sie schlagen-einander-sind
Ich fälle den Baum (Bewegung horizontal)	= <i>i-nö sing-tong re - ré</i> ich Baum fällend - bin
Ich schlug den Holzblock durch (Ihn wirklich entzwei spaltend)	= <i>i-nö sing - apóng - tam kátu</i> ich Holz - Block einen <i>pó-ra-ko</i> spaltete entzwei
Ich spaltete den Holzblock (Bewegung abwärts)	= <i>i-nö sing - apóng - tam kátu king-ko</i> ich Holz - Block einen spaltete
Ich hob den Holzblock (Bewegung aufwärts)	= <i>i-nö sing-apóng-tam kátu ti-mö-sú-ko</i> ich Holz-Block einen hob
Er ließ es ihn herbringen	= <i>apo-nö hi-pa-hí apo-té hi-lá</i> er es ihn hierher <i>hi-ro só' -ko</i> bringen machte
Er brachte ihn zu Fall	= <i>apo-nö apó ngá-se só' -ko</i> er ihn fallen machte
Er veranlaßte ihn, den Stein auf- zuheben	= <i>apo-nö apó lông-tsö ti-mö-su só' -ko</i> er ihn Stein aufheben machte

(in den beiden letzten Sätzen ist *apó* Kurzform von *apo-kā*).



## Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas.

Von P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., But, P. O. Wewak, New Guinea.

### Inhalt:

#### Einleitung.

##### I. Anbau.

1. Vorbereitende Arbeiten.
2. Das Auspflanzen.
3. Pflanzungszauber.

##### II. Ernte.

1. Erntezauber.
2. Ernte und Mißernte.

##### III. Yamfeste.

1. Fest der *gagiž*-Yams.
2. Fest der *abutiž*-Yams.

##### IV. Yamaufbewahrung.

##### V. Yam-Mythen.

1. Mythe von der *Saltahin*.
2. Mythe von der *Imogqn*.
3. Mythe aus Matapau.

### Einleitung.

Der Anbau der Yamknollen als Nahrungsmittel ist in weiten Gebieten Neuguineas heimisch <sup>1</sup>. Wenn nun dieser Anbau in den verschiedenen Gebieten auch viele gemeinsame Züge aufweist, so bestehen doch von Bezirk zu Bezirk in den Einzelheiten auch merkliche und wesentliche Unterschiede. Statt also vage Verallgemeinerungen zu geben, ist der Sache besser gedient, wenn ich im folgenden mich ausschließlich auf den But-Bezirk an der Nordküste Neuguineas und auf das dazugehörige Hinterland beschränke, worüber ich aus eigener jahrelanger Beobachtung schreiben kann <sup>2</sup>. Alle Ortsnamen also, die hier genannt werden, liegen im But-Bezirk, sei es an der Küste, sei es im Hinterland. Das ganze But-Gebiet gehört zum Verwaltungsbezirk Wewak.

Unsere Eingebornen hier unterscheiden drei große Gattungen von Yams (*Dioscorea* Papuana): 1. die gewöhnliche Yam <sup>3</sup> (Singl.: *gagin*, Pl.: *gagiž*); 2. die Pfahlyam (Singl. *abutin*, Pl.: *abutiž*); 3. die Herzyam (Singl. *ulugum*, Pl.: *uluguip*). Die Früchte der letzteren über der Erde, die an 4 bis 6 m hochkletternden Ranken hängen, sind vielfach herzförmig (*uluguip* = Herzen). Sowohl diese Früchte oberhalb der Erde, wie auch die vielverästelten Knollen in der Erde werden als Nahrungsmittel gegessen. Bei den unter 1 und 2 angegebenen Yams genießt man nur die Knollen.

<sup>1</sup> Vgl. P. J. REIBER, S. V. D., „Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln.“ In „Anthropos“ III, 1908, S. 235 ff.

<sup>2</sup> Vgl. auch meine beiden früheren kleinen Arbeiten aus diesem Bezirk: „Eine Schöpfungsmythe aus Neuguinea.“ In: „Anthropos“ XXVIII, 1933, S. 487 f.; „Zauberei bei den But-Leuten an der Nordküste Neuguineas“. In: „Anthropos“ XXXII, 1937, S. 967 ff.

<sup>3</sup> Bezüglich des grammatikalischen Geschlechtes der Yams ist man sich im deutschen Sprachgebrauch nicht einig; ich entscheide mich für die Yam in der Einzahl und die Yams in der Mehrzahl.



Da die gewöhnlichen Yams mehr an der Küste, die langen Pfahlyams aber mehr im bergigen Hinterland gedeihen, so ist im folgenden hauptsächlich von den gewöhnlichen Yams (*gagiž*) die Rede. Auch diese *gagiž*-Yams zerfallen wieder in viele verschiedene Sorten. So gibt es z. B. lange, ovale, runde und runkelrübenförmige Yams; es gibt rote, weiße und gelbliche Yams; es gibt solche mit rauher, glatter und haariger Schale.

Jede Sorte hat ihren eigenen einheimischen Namen. So wie vielfach nur die Frauen die Namen für die verschiedenen Tarosorten kennen, so kennen hauptsächlich nur die Männer die Namen der verschiedenen Yamssorten. Ich konnte bisher 46 Sortennamen aufschreiben. Durch ständigen Yamsaustausch der Dörfer untereinander erhalten sich die Sorten gut.

Die Yam ist als Nahrungsmittel von Mensch und Tier begehrt. Sie wird entweder im Feuer geröstet und mit der Schale gegessen oder geschält und im Topf gedämpft oder auch als Suppenbrei mit geschabter Kokosnuß genossen.

Wenn die Yamsknolle auch Nährstoffe wie die Kartoffel besitzt, ist sie ihr doch bei weitem weder an Gehalt noch an Schmackhaftigkeit gleichwertig. Sie ist sehr stärkehaltig und hat einen stark klebrigen Stoff, den der Eingeborne *iyat* nennt. Der Wassergehalt aber wiegt vor, und so kommt es, daß die Frucht, wenn sie etwas beschädigt wird, schnell in Fäulnis übergeht.

Nicht nur im täglichen Haushalt, sondern auch bei festlichen Gelegenheiten spielt die Yam eine große Rolle. So werden z. B. bei Schweinefesten außer den ausgetauschten Schweinen auch die schönsten Yam-Exemplare in großen Mengen an die Freunde abgegeben.

Ich erwähne zur Ergänzung hier noch ein paar Ausdrücke: der umzäunte und angebaute Garten heißt in der But-Sprache *döbalig* (Pl.: *döbaligas*) oder *yaŋwin* (Pl.: *yaŋwias*). (Abb. 1.) Der soeben bestellte Garten heißt *namutein*. Den abgeernteten Garten, in dem zum Teil nur noch die Bananen stehen, nennt man *nugunu* (Pl.: *nunuŋlu*).

Im folgenden Aufsatz habe ich wiederholt dem Text oder den Fußnoten einheimische Wörter und Ausdrücke eingefügt, und hoffe, daß das nicht als Belastung empfunden wird. Soweit nichts anderes angegeben ist, handelt es sich dabei um die But-Sprache. Da von dieser Sprache der Wissenschaft noch wohl nicht viel bekannt ist, andererseits meine ausführliche Grammatik und das umfangreiche Wörterbuch dieser Sprache, obwohl sie schon beide im wesentlichen fertig im Manuskript vorliegen, noch wohl ein paar Jahre zum vollen Ausreifen brauchen, so wird man schon die kurzen Sprachproben hier günstig aufnehmen. Zur Erklärung sprachlicher Einzelheiten, besonders auch in den Mythen, muß ich die Interessenten vorerst noch auf meine spätere Grammatik vertrösten.

Die Angabe der Lautwerte erfolgt in der Transkription des Anthropos-Alphabetes.

## I. Anbau.

### 1. Vorbereitende Arbeiten.

Der Anbau der Yams ist nicht an bestimmte Jahreszeiten gebunden, wohl aber wartet man gern damit, bis eine längere Regenperiode vorüber ist. Selten

legt ein Mann bzw. eine Familie allein einen Garten an; meistens schließen sich mehrere Leute, bisweilen sogar das halbe Dorf zusammen. So entstehen umfangreiche Gärten. 1935 z. B. legten die Bewohner des Dorfes Smain, angrenzend an die Missionsstation But, einen Garten von wenigstens 10 *ha* an.

Wie und wo nun ein solcher Garten angelegt werden soll und wie die Arbeiten verteilt werden müssen, darüber wird man sich einig, wenn am Abend oder in heller Mondnacht der Dorfälteste<sup>4</sup> auftritt und das Arbeitsprogramm regelt. Der stehende Ausdruck dafür in der Dagur-Sprache lautet: *tagien nanqm taba* (in freierer Übersetzung: „der Dorfälteste redet“), d. h. er legt dar, wie man es früher mit den Arbeiten gehalten hat.

Als Gartengrund wird ein Stück Buschland ausgesucht. Die Auswahl kann aber nicht willkürlich getroffen werden, da die Familien oder sicher die Sippen und auch die Dorfgemeinschaften gewisse, von den Vorfahren ererbte Eigentumsrechte auf den Busch haben. Heftige Grenzstreitigkeiten, die wiederholt aufkommen, beweisen, daß man diese Rechte wohl kennt und sie zu wahren weiß. Die Regel ist, daß man bei Anlage eines neuen Gartens immer gern wieder auf früheres Gartenland zurückgreift, nachdem es jahrelang brachgelegen hat. Steht nur wenig Gartenland zur Verfügung, dann bleibt der alte Garten etwa sechs bis sieben Jahre brachliegen, sonst aber wohl zehn Jahre und noch viel mehr. Niemals wird ein Garten vom Vorjahre gleich darauf wieder bestellt.

Am nächsten Morgen nach der Arbeitsverteilung durch den Dorfältesten gehen die Frauen in den angewiesenen Busch und reinigen den Boden von kleinem Unterholz, Gras, Ranken und Blätterwerk<sup>5</sup>. Es ist das fast ausschließlich Frauenarbeit; bisweilen dürfen auch einige ältere Kinder mithelfen.

Das größere Unterholz zu schlagen, ist Aufgabe der Männer<sup>6</sup>. Dann werden die dicksten Bäume gefällt, während vereinzelt mitteldicke Stämme stehen bleiben, wohl deshalb, damit die Gartenfrüchte den nötigen Schatten haben und damit später nach der Ernte der Busch auch nicht ganz abstirbt. An diesen stehengebliebenen Stämmen schlagen Kinder und junge Burschen die Äste der Kronen ab<sup>7</sup>. Im ganzen Gartengebiet bleiben in gewissen Abständen Hölzer (*ibq*) stehen oder müssen noch nachgepflanzt werden, an denen sich die Yamsranken emporwinden können. Wenn das geschlagene Unterholz und die abgeschlagenen Äste gut trocken geworden sind, werden sie auf dem Gartengrund verbrannt<sup>8</sup>.

Nun beginnt die schwierigste und anstrengendste Arbeit, das Zäunemachen. In einer langen Flucht werden Stöcke (*losog*) 10 bis 15 *cm* weit gegenüber in die Erde gerammt, jedes Stöckepaar etwa 40 *cm* von einander entfernt. Zwischen die zwei Stockreihen werden Längshölzer (*minaas*) aufgeschichtet bis zu einer Höhe von etwa 150 *cm*. Dabei werden die stehenden Stöcke, d. h. jedes Paar für sich, mehrmals untereinander mit Lianen und

<sup>4</sup> Der Dorfälteste heißt in der But-Sprache *lówogin*, in der Dagur-Sprache *tagien*.

<sup>5</sup> *alomago walib wuit'ab*: „Die Frauen entfernen die unteren Buschgewächse.“

<sup>6</sup> *alomam abulo lowos*: „Die Männer schlagen unten Hölzer.“

<sup>7</sup> *at'eit' t'alu lowos*: „Sie entästen die Bäume.“

<sup>8</sup> *alomam awq yaqwias*: „Die Männer brennen den Garten.“

anderem pflanzlichen Bindematerial (*amas*) quer verbunden<sup>9</sup>. Diese Arbeit nimmt bei oftmaliger Unterbrechung einige Wochen in Anspruch. Die Zäune werden zum Schutz gegen Dorf- und Wildschweine errichtet.

Nach diesen Vorbereitungsarbeiten sucht man Männer als Wächter für den neuen Garten. Man fragt: *ami nyaga nyipq yaŋwias*, „Wer will über den Garten wachen?“ Im Jahre 1934 waren z. B. in Dagur die beiden Männer KAMERAI und SALIO die bestellten Wächter. Für solche Gartenwächter bestehen vielfache strenge Enthaltungsverbote. So dürfen sie bis zur Yamsernte (das sind sieben bis acht Monate) keinen Sago machen, kein älteres Fleisch essen (wohl aber ein wenig frisches Fleisch), sie dürfen keine Fische schießen, dürfen in dieser Zeit weder der eigenen noch anderen Frauen beischlafen, schließlich dürfen sie auch von jungen Frauen oder Mädchen kein Essen annehmen. Würden die Wächter diese Verbote nicht einhalten, dann würden bestimmt die Yams nicht gut geraten, oder sie würden sogar selbst lebenslängliche Krüppel werden.

Aufgabe der Wächter ist es auch, den Gartenzauber zu machen. Die beiden eben genannten Dagur-Männer entledigten sich dieser Aufgabe folgendermaßen: zuerst wurde aus dem Busch die Rinde des Baumes *nubog* geholt; diese wurde zusammen mit einer bestimmten Liane geschabt und das Geschabsel in die Milch einer kleinen roten Kokosnuß (*alubān*) gegeben<sup>10</sup>. Dazu gab man „rote Erde“ (*itab bai*) und Schabsel vom Unterkiefer (*nugul*) eines großen Ahnen. Alsdann setzen sich die Dorfältesten zusammen und reden zu den Vorfahren. Einer von ihnen erhebt sich und sagt z. B.:

*aḡḡanan anin nyḡḡ nyitanam nyipq nyigq  
ipaḡ nyipq döbalig nyiatqḡ aḡḡanqḡ ḡaḡiḡ  
at'eḡt' l'agoium ḡaḡiḡ douḡ aḡḡ ḡḡel'b nyḡḡ  
nyitaḡlumq mḡaḡoti namodḡḡ seḡwḡḡ nyḡḡ  
nyanagḡḡḡum nyḡḡ nyibatigḡḡ anq't'i anqḡ  
alusiz aḡtḡḡ usw.*

„Mein Vater, du kehre dich um, bleibe,  
gib mir Bauch, du bleibe (im) Garten, be-  
wache meine Yams. Alle Leute bespötn  
mich wegen der Yams; jetzt ich sage dir,  
hilf mir gut, wie früher du gemacht hast.  
Du vertreibe alles: Käfer, Ratten usw.“

Darauf werden Ziersträucher (*at'us*, *salubiḡ*, *gunum*) in die so bereitete Mischung eingetaucht und von den Wächtern im Garten an verschiedenen Stellen und an den Eingängen in die Erde gesteckt. Die leeren Kokosnußschalen sieht man dann noch nach Monaten an den Eingängen der Gärten hängen.

Ist alsdann der Garten für die verschiedenen Yamsorten aufgeteilt<sup>11</sup> und sind die Grenzhölzer dafür gelegt<sup>12</sup>, dann kann das eigentliche Pflanzen be-  
ginnen.

<sup>9</sup> *anan nalag dabul*: „Er macht ein Stück Zaun; *amom alag dalub*: „Sie (Männer) machen Zaun.“

<sup>10</sup> Die rote Kokosnuß und der *nubog*-Baum sind dem *Iluhin* geweiht. *Iluhin* = „der droben Seiende“ = *Wunekau*. Zu gewissen Zeiten steigt *Iluhin* durch den *nubog*-Baum auf die Erde herab. Vgl. dazu auch: P. HEINRICH MEYER, S. V. D., *Wunekau*, oder Sonnenverehrung in Neuguinea. In: „*Anthropos*“ XXVII, 1932, S. 423 ff.

<sup>11</sup> *l'awol munas*: „Sie teilen Parzellen ab.“

<sup>12</sup> *l'abug alamagas*: „Sie legen Grenzhölzer.“



## 2. Das Auspflanzen.

Der Mann sitzt in seinem Hause und beschneidet die langen Ranken (*minas*) der Yams. Diese so vorbereiteten Yams werden in große Taschen (*labaas*) <sup>13</sup> gefüllt und von dem Mann und seiner Frau in den Garten getragen. Im Garten machen die Männer mit den Grabstöcken (*nateb*) die Pflanzlöcher, lockern den Boden ringsum auf und stecken die Yamsknollen schräg in die Erde, so daß die Ranken noch ein wenig heraussehen. Das nennt man: *amom abadim gagiž* oder *amom awqž gagiž* oder *amom au gagiž*, d. h. „sie (Männer) pflanzen Yams“.

Das Yamsauspflanzen kann bei den Eingebornen oft mehrere Wochen dauern. Während dieser ganzen Zeit müssen die Leute vom Dorfe Balam gewisse Meidungsverbote beobachten: sie dürfen keine Speisen essen, die in Meerwasser gekocht sind, dürfen keine Beutelratten, keine Eier und keine bestimmten Gemüse genießen. Sonst würden nämlich die Yamsranken kurz bleiben wie die Haare der Beutelratte; sonst würden die Yams trocken, wie Meerwasser das Gras tötet; sonst würden die Yams leicht faulen, wie die Eier bald schlecht und ungenießbar werden; sonst würden die Yams gar keine Knollen ansetzen, wie eben auch das Gemüse keine Knollen in der Erde hat.

Die gewöhnlichen Yams (*gagiž*) werden als ganze Knollen gepflanzt, die Pfahlyams (*abutiž*) gespalten oder stückweise <sup>14</sup>. Schon aus praktischen Gründen bevorzugt man bei den Pfahlyams Bergabhänge als Gartengrund. Es werden vorerst breite und tiefe Löcher gegraben und dadurch den Pfahlyams gleichsam der Weg vorgezeichnet, den sie beim Wachstum nehmen sollen. Am unteren Ende der Löcher ist ein kleiner Zaun errichtet, über den ein etwa 1 m hoher Hügel aus lockerer Erde aufgeworfen wird. Bei der Ernte wird der Zaun weggebrochen, der Erdhügel beseitigt und dann können die reifen langen Pfahlyams leicht geerntet werden.

Man pflanzt im allgemeinen die Yams in ziemlich weiten Abständen voneinander. Dazwischen werden Bananen, Taro, Tabak und verschiedene Gemüsearten gepflanzt. Das Gemüse kann aber von den Frauen erst dann aus dem Garten geholt werden, wenn die Wächter die Erlaubnis dazu gegeben haben.

Bis zur Zeit der Ernte haben die Frauen noch häufige und lästige Arbeit, um das viele Unkraut im Garten zu jäten.

Man sagt, die gepflanzten Yams sitzen in der Erde zusammen und unterhalten sich wie die Männer auf dem Dorfplatz.

## 3. Pflanzungszauber.

Damit die Yamsranken oberhalb der Erde recht lang und die Knollen recht dick werden, muß über die einzelnen Yams der richtige Zauber gemacht werden. Nur jeweils wenige ältere Männer verstehen sich auf solche zauberische Yamsbesprechungen. In den drei But-Dörfern z. B. mit ihren rund

<sup>13</sup> Hier und in vielen anderen Gebieten Neuguineas als „Murik-Taschen“ bekannt, weil diese Taschen in Murik (an der Sepikmündung) gemacht werden.

<sup>14</sup> *hamom hawqm abutiž*: „Sie legen Pfahlyams.“

140 Bewohnern sind es nur zwei Männer, die die Yams erfolgreich (!) besprechen können. Die Zauberformeln selbst ererbt der Sohn vom Vater oder der Freund erkauft sie um einen teuren Preis von seinem Freunde. Manchmal ist der Sinn der Zaubersprüche schwer verständlich. Das kann z. B. daran liegen, daß der betreffende Mann die Bedeutung der altertümlichen Wortformen selbst nicht mehr kennt, oder weil der Text zu sehr verstümmelt oder verändert ist, da er sich an den begleitenden Gesang anpassen muß, oder auch aus anderen Gründen. Der Gesang steigt bald an, bald fällt er, aber immer nur innerhalb einer kleinen Variationsbreite. Wohl hört sich der Gesang in seiner melancholischen Klangfärbung anfangs recht angenehm an, dann aber bietet er für unseren Geschmack zu wenig Abwechslung. Der Name der im Anfang angerufenen Person kehrt meistens mit kleinen Abänderungen wieder. Der Refrain wiederholt sich oft und oft.

Der Ausdruck für die Yam-Besprechung, bei der die einzelne Yam in der Hand gehalten und besprochen wird, ist: *anan nana subaŋum gagiž*, „er macht Zauber über die Yams“. Wenn dagegen die Yams schon alle gepflanzt sind und der Zauber dem ganzen Garten gilt, dann sagt man: *anannawŋm alugŋum gagiž*, „er legt die Geister auf die Yams“.

In der Dorfgruppe Magohen ist der Brauch, daß der Mann die Yamwurzel, die er als erste pflanzen und deren Früchte er als erste ernten will, schon vor dem Auspflanzen in seinem Hause bespricht. Nähere Einzelheiten kann ich darüber leider nicht mitteilen.

Eine ähnliche Besprechung kenne ich von dem Gewährsmann KAMERAI aus Dagur. Bevor er die einzelne Yamwurzel einpflanzt, hält er sie in der Hand und macht seinen Zauberspruch darüber. In diesem Spruch werden die Geisterfrau *Saltahin* und ihre vier Söhne<sup>15</sup> angerufen, sie sollen die Yamsranken schnell in die Höhe wachsen lassen. Der Zauberspruch selber heißt (Dagur-Sprache):

*Saltahin dar, dar, dar; Saltahin dar, dar, dar;  
Matuogi dar, dar, dar; Iaurim dar, dar, dar;  
Pin dar, dar, dar; Matudar dar, dar, dar;  
wolimal dar, dar, dar; daloga dar, dar, dar;  
ilogu dar, dar, dar; t'agulat dar, dar, dar;  
sowem-ib dar, dar, dar; tagenigog dar, dar, dar;  
sŋiw-ib dar, dar, dar; ulugum-ib dar, dar, dar;  
waywaw-ib dar, dar, dar*<sup>16</sup>;

In But macht der Gewährsmann BOSÄ folgenden Zauber: Er nimmt eine Handvoll Gartenerde und bläst sie an, als wenn er Feuer anfachen wolle. Dabei zählt er die einzelnen Hölzer auf, die sich als gutes und bestes Feuerholz eignen. Der Sinn ist: wie das brennende Feuerholz Wärme ausstrahlt, so soll auch die Erde warm werden und dadurch das Wachstum der Yams

<sup>15</sup> Vgl. im fünften Teil dieses Aufsatzes die Mythe von der *Saltahin*.

<sup>16</sup> *dar* = „laß sie in die Höhe gehen“; *-ib* = „Ranke“, z. B. *sowem-ib* = Ranke der *sowem*-Yam; *Saltahin* usw. sind Eigennamen bestimmter Geister; die übrigen Wörter sind Namen der verschiedenen Yamsorten.

fördern. Nach dem Zauberspruch wirft BOSĀ die besprochene Erde nach den vier Himmelsrichtungen in die Höhe. Der Spruch heißt:

*pul, pul, pul, pul, pul, pul;*  
*manuē pul, pul, pul; manuē pul, pul, pul;*  
*muliwē pul, pul, pul; aal pul, pul, pul;*  
*abug pul, pul, pul; malig pul, pul, pul;*  
*gadun pul, pul, pul; yomum pul, pul, pul;*  
*waḷq pul, pul, pul; abun pul, pul, pul;*  
*waḷab pul, pul, pul; agub pul, pul, pul;*  
*golmaž pul, pul, pul*<sup>17</sup>;

AITU von Gauk hat von seinem Vater eine Doppelholzschüssel und eine 25 cm hohe Holzfigur geerbt. Die Doppelholzschüssel ist aus einem Stück gearbeitet und hat in der Mitte einen Griff; die Holzfigur heißt *Madauli* mit Eigennamen. Weil AITU jahrelang auswärts war, kennt er den Zusammenhang zwischen der Schüssel und der Holzfigur einerseits und dem Yamszauber andererseits nicht mehr. Aber der alte SIRAGĀ weiß es noch und macht damit folgenden Zauber: Er legt die Holzfigur vor sich auf den Boden, steckt ihr eine Hahnen- und Paradiesvogelfeder auf, bindet ihr eine Schnur um die Stirn und sagt: „Jetzt wird *Madauli* in dieser Schüssel Yamsuppe oder Taro vorgesetzt.“ Darauf redet er die Figur selbst an: *madāuli, nyqg nyiwog yabig, kadog apqg muga gagiž tabeži*, „*Madauli*, du iß Suppe, später wir essen Yams große“. Dann streichelt er der Figur bald die linke, bald die rechte Wange und dabei singt er recht schmeichelnd, ja geradezu rührend:

*nogamq nogamq nigimq nigimq nyilq*  
*nyigeli nogama nigima iluhinumq nogamq*  
*nigimq unugayumq nogamq nigimq gagiž*  
*nyilayqži iluo nyilayqži aḡinyo nogamq*  
*nigimq gagiž tabeži nyilayqži Balama-*  
*žegun Butežegun Bugimog nyilayqži Sa-*  
*vomažegun Aḡmažegun Suaḡnažegun wa-*  
*lubižegun nyilayqži gagiž t'upq Yaḡwias.*

„Liebes Kind, liebes Kind, liebes Kind,  
 liebes Kind, weine, sprich, liebes Kind,  
 liebes Kind, mein *Iluhin*, liebes Kind,  
 liebes Kind, mein *Wunekau*, liebes Kind,  
 liebes Kind, Yams bringe sie her (von)  
 Osten, bringe sie her (von) Westen, liebes  
 Kind, liebes Kind, Yams große bringe sie  
 her von Balam, But, Smain, bringe sie her  
 von Savum, Matapau, Suain, aus dem  
 Grasland, bringe sie her, Yams (sollen)  
 bleiben im Garten.“

SIRAGĀ erklärt dazu, diese Anrufung gelte nicht etwa dem *Madauli*, dem Geiste der Holzfigur, sondern den „guten Mann droben“, nämlich *Iluhin* (= *Wunekau*), wolle er gut stimmen, daß er ihm viele Yams schenke. *Iluhin* (*iluhinumq*) und *Wunekau* (*unugayumq*) werden ja auch direkt mit Namen genannt. *nogamq* und *nigimq* sind Ausdrücke, mit denen sonst ein Vater sein verstorbenes Kind anredet.

BOSĀ aus But kann auch durch Zauber seinen Garten vor Wasserschäden bewahren. Sind nämlich allzu feuchte Stellen im Garten, dann ruft er den Nebengewässern des Manibflusses zu, sie möchten flach bleiben und ihm kein Wasser in den Garten führen. Der Spruch lautet:

<sup>17</sup> *pul* ist das verkürzte *iyapul*, „ich blase an“.



<i>baluluguin</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>boluluguin</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>binyanyut</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>galapagun</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>alogis</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>nobabib</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>golmagen</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>utom</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>gotalubas</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>bugupit</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>bāg</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>gonom</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>atapit</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>sila</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug;</i>
<i>gologen</i>	<i>gēlēgulug-lug-lug-lug-lug-lug<sup>18</sup></i>

Der alte SIRAGĀ aus Gauk kann durch Zauber auch fremde Eindringlinge vom Garten fernhalten. Die einer gespreizten Hand gleichende sogenannte „Venusmuschel“ (*abereheijig*; im hiesigen Pidijn: *kramsel*) kommt von der Insel Walis hierher. In eine solche Muschel mengt SIRAGĀ Erdfarbe (*bilian*) und geschabte Baumrinde, bespricht sie und stellt sie am Garteneingang senkrecht, d. h. mit den „Fingern“ nach oben, auf. Den vorübergehenden Totengeistern (*sagabeas*) ruft die Muschel zu: *ipag puluwog punag ganig laḡḡanum saaluguwa*, „Ihr lauft weg! Geht dorthin! Ganz weit! Schnell fort von mir!“ Wollen Mann und Frau in den Garten gehen zu einem beiderseitigen persönlichen Vergnügen, dann ruft ihnen die Muschel zu: *ipag punag mey punagab t'ubulub aḡeḡedog*, „Ihr geht! Ihr dürft nicht machen Geschlechtliches hier!“

## II. Ernte.

### 1. Erntezauber.

Wenn Ranken und Blätter der Yamstauden gelb werden<sup>19</sup>, waltet der Wächter wieder seines Amtes. Er vergräbt nun über den Yamsknollen Rinde vom *nubog*-Baume in die Erde und hilft so den Früchten zur endgültigen Reife.

Im Dorfe Balam herrscht folgender Brauch: Die Männer geben etwas Geschabtes vom *ajagam*-Baum zugleich mit Wasser in eine Muschel (*t'ibi*) und waschen ihre Körper damit vor der Ernte. Am andern Morgen legen sie sich dann eine neue Schambinde an und gehen in den Garten. Zur Zeit der Ernte, die oft drei Wochen in Anspruch nimmt, dürfen diese Männer weder Fleisch noch auch in Meerwasser gekochtes Gemüse essen. Ebenfalls ist ihnen in dieser Zeit jeder geschlechtliche Verkehr untersagt.

Zu den vorbereitenden Handlungen gehört in Balam auch folgende: Der Mann macht mit seinem Kasuarknochendolch eine Vertiefung in eine Wurzel des *ajagqm*-Baumes. Dann bearbeitet er seinen Penis mit einer Fischgräte, läßt das Blut daraus in die Vertiefung der Wurzel fließen und deckt dann das Loch zu. Dadurch sichert er sich eine gute Yamsernte <sup>20</sup>.

<sup>18</sup> *gelegulug* = „flach“; die übrigen Wörter sind die Namen der Gewässer.

<sup>19</sup> *gagiž t'aga t'u*, „die Yams wollen reif werden“.

<sup>20</sup> Um Jagdglück zu erlangen, hat man denselben Brauch.

Ich kenne einen Dorfältesten, der hat an der Grenze seines Gartens einen wertvollen Muschelring (*kabulib*) vergraben, damit seine Yams nicht in den Nachbargarten gehen. Als er den Muschelring vergrub, rief er seine Vorfahren an: *babagenyqž punági piatuum aiganqž gagiž mey t'uluwog*, „Vorfahren kommt, wacht über meine Yams, sie dürfen nicht fortlaufen“.

Der Gewährsmann BOSÄ von But hat eine andere Praxis: Er macht sich eine Mischung aus Wasser und aus dem Saft verschiedener Lianen und Baumrinden zurecht. Davon trinkt er und reibt sich den Körper damit ein, so oft er Yams ernten gehen will. Aber damit nicht genug. Er vermengt die rote Erde der Buschleute (*majagog*) mit der grauen Erde vom Osten (*meibu*) und bestreicht damit den Grabstock. Etwas von dieser Farbmischung streut er auch im Garten über den Yamstöcken in die Erde und geht dann nach Hause. Am andern Morgen ist er schon vor Sonnenaufgang im Garten, hält das wohlriechende Ziergras (*gawal*) in der Hand, bespricht es und schlägt damit auf den Boden, wo die Yams in der Erde ruhen. Er ruft das Geisterschwesternpaar *Saltahin* und *Ilmeom* um eine gute und reiche Yamsernte an. Dabei nennt er auch verschiedene Gegenstände und Geräte, die bei der Ernte gebraucht werden, und ebenso verschiedene Yamsorten. Er erinnert die beiden Geister daran, alle die Yams und Geräte seien ja ihr Eigentum. Er sagt:

*Saltaming taming taming taming  
Saltainq tainq tainq tainq Salmcomq  
meomq meomq Ilmeomq meomq meomq  
labaumqnyq umqnyq umqnyq utaumqnyq  
umqnyq umqnyq udubumqnyq umqnyq  
bulugumqnyq umqnyq t'agulatumqnyq  
umqnyq umqnyq unalugumqnyq umqnyq  
abulumqnyq umqnyq wiawiaumqnyq  
umqnyq*<sup>21</sup>.

„Meine liebe *Saltahin*, meine liebe *Ilmeom*; deine große Tragtasche, deine Netztasche, deine Betelnußblattscheide, dein Gehstock, deine *Tjagulat*-Yam, deine *Unalug*-Yam, dein Yamshauten, deine Meßschnur.“

Von NADUGÄ, einem Manne aus Magohen, kenne ich noch folgenden Yam-Zauberspruch, in dem er die Geisterfrau *Imogän*<sup>22</sup> und deren Tochter *Iregian* anruft:

*Imogen imogen yamogen yamogen Ire-  
gian iregian yaregian yaregian gurugurug  
gurutoi gurugurug guarari gurugurug  
guiži gurugurug gubui gurugurug.*

„*Imogän*, *Iregian*, gieße aus (Yams) von Osten, gieße aus von Westen, gieße aus von Norden, gieße aus von Süden, gieße aus!“

KAMERAI aus Dagur ruft ähnlich wie bei seinem Pflanzungszauber (siehe vorher!) auch beim Yam-Erntezauber *Saltahin* und ihre vier Söhne an und sagt:

*Saltahin nyinugrąži aina tuna aina  
tuna aina tuna Saltahin nyuragąži aina  
tuna aina tuna Matuogi nyinugrąži aina  
tuna Iraurim nyinugrąži aina tuna Pin*

„*Saltahin*, schütte sie (Yams) aus, meine Liebe, meine Liebe, *Saltahin*, gieße sie aus, meine Liebe, *Matuogi*, gieße sie aus, mein Lieber, *Iraurim*, gieße sie aus,

<sup>21</sup> Die Endung *-umqnyq* bedeutet „dein“ oder „dir gehörig“.

<sup>22</sup> Vgl. im fünften Teil dieses Aufsatzes die Mythe von der *Imogän*.

*nyinugrąži aina tuna Matu nyinugrąži  
aina tuna niwaregas nyinugrąži nitowo-  
gas nyuragąži nyuizagas nyinugrąži nim-  
boagas uyinugrąži aina tuna aina tuna  
yagerieini nyinugrąži aina tuna yarepeini  
nyuragąži aina tuna.*

mein Lieber. *Pin*, gieße sie aus, mein Lieber, *Matu*, gieße sie aus, mein Lieber, vom Westen gieße sie aus, vom Osten gieße sie aus, vom Süden gieße sie aus, vom Norden gieße sie aus, mein Lieber, ich liebe dich, gieße sie aus, ich bitte dich, gieße sie aus, ich habe dich gern.“

## 2. Ernte und Mißernte.

Die Pfahlyams (*abutiž*) werden einen Monat früher reif als die andern Yams. Es ist Ehrensache der Männer, die großen Pfahlyams selbst auszugraben; die Arbeit mit den kleinen dagegen überläßt man gern den Frauen. Die schönsten Exemplare der Pfahlyams von 2 m Länge und mehr werden bis zum Yamfeste unter Schutzdächern sorgfältig aufbewahrt.

In den Gärten der Küstenbewohner sind die gewöhnlichen Yams (*gagiž*) vorherrschend. Die Inlandleute bevorzugen in ihren Gärten die Pfahlyams (*abutiž*). Die ganz langen Exemplare der Pfahlyams gedeihen an der Küste überhaupt nicht.

Sind die nötigen Erntezauber beendet, dann werden die Yams ausgemacht, zum Teil mit der Hand, zum Teil mit dem Grabstock. Das Ausgraben der Yams geschieht unter strengem Stillschweigen, und zwar in der Morgenfrühe oder gegen Abend. Um die Mittagszeit ruht die Arbeit wegen der Hitze.

Eine Staude der gewöhnlichen Yams (*gagiž*) ergibt durchschnittlich vier große und mehrere kleine Yamsknollen, zusammen etwa 30 Pfund. Die Pfahlyams (*abutiž*) bringen nur je eine Frucht hervor, die aber bis zu 50 Pfund Schwere erreichen kann.

Die Frauen kommen erst gegen 10 Uhr vormittags in den Garten, legen die *gagiž*-Yams zu kleinen Haufen zusammen und decken sie mit Blättern zu. Das nennt man: *awou wat'alum gagiž wat'agaliž*, „sie (Frauen) legen zusammen Yams, decken sie mit Blättern zu“. So bleiben die Yams eine Zeitlang bis zur Aufschichtung liegen.

Eine Mißernte ist nach dem Glauben der Eingebornen niemals in natürlichen Ursachen (etwa schlechte Witterung, Unfruchtbarkeit des Bodens usw.) begründet. Eine Mißernte kann nur daran liegen, daß entweder der eigene Zauber nicht gut war, oder daß ein Feind schlechten Zauber über die Yams machte, oder daß eine menstruierende Frau in den Garten ging und dadurch das Wachstum der Früchte behinderte, oder andere Ursachen mehr.

Wie ein feindlicher Gegenzauber gemacht wird, weiß *Bosa* aus But sehr gut, denn er kann selbst durch solchen bösen Zauber seinem Gegner die gute Yamsernte vernichten. Zu diesem Zwecke gräbt er heimlich in dem Garten seines Feindes ein Loch; da hinein kommen mehrere zerhackte Ziergräser, geschabte Baumrinde und etwas von dem Sand aus der Fußspur des betreffenden Mannes, dem er die Yamsernte schädigen will. Dazu legt er Blätter und Ranken der aufkeimenden Yams. Alsdann schüttet er kleine, glühendheiße Kieselsteine und die Milch einer unreifen Kokosnuß darüber. Das Ganze wird dann gut abgedeckt. Dieser Zauber bewirkt, daß alle Yams im Garten „verbrennen“, d. h. schlecht geraten.



### III. Yamfeste.

#### 1. Fest der *gagiž*-Yams.

Ist die Yamsernte gut und reichlich ausgefallen (und nur dann), werden die Yamsknollen unter bestimmten Zeremonien aufgeschichtet<sup>23</sup>. Auf einem freien Platz im Garten errichtet man auf Pfählen ein leichtes flaches Dach (*diar*) zum Schutze gegen die Sonne. Darunter werden in größeren Abständen die Mittelstöcke aufgestellt, um welche die Yams aufgeschichtet werden sollen<sup>24</sup>. An der Spitze eines jeden Mittelstockes sind sechs bis acht kleine Yams angebunden, die zusammen *unut* heißen. Für deren Bedeutung erhielt ich keine Erklärung. Nur der Mann YALGUN aus But hat das Vorrecht, statt des *unut* ein sternartiges Gebilde (*unug* = „Stern“) oben an den Stöcken anbringen zu dürfen. Man sagt: *ananan̄n mulmal*, „sein Erbstück vom Vater“.

Das Aufschichten der reifen Yams rund um die Mittelstöcke erfolgt in Pyramidenform (Abb. 2). Vorher aber wird auf dem Boden, wo die Pyramide sich erheben soll, eine Rinne gezogen und da hinein die sogenannte Meßschnur (*maduḡib*) gelegt. Diese Schnur gibt den Durchmesser der Grundfläche dieser Yampyramide an. Mit dieser Meßschnur hat es seine eigene Bewandnis. Dem Gewährsmann LOUPAS aus Vagonara verdanke ich die Mitteilung, wie der einzelne sich seine Meßschnur erwirbt. Schon vor Sonnenaufgang geht man in das Sago-Buschgebiet und sucht sich ein möglichst langes Sagoblatt aus. Dann, der aufgehenden Sonne zugewandt, ruft er laut: *a a yalibino manibosi monibosai nyigeli louio iatu iluo ban̄i uwago*, „Oh, oh, Yalibino, Manibosi, Monibosai<sup>25</sup>, sag der Sagopalme, sie stehe aufrecht, kurz nicht (sie bleibe)!“ Der Sinn dieser Anrufung ist: Die Sonne möge machen, daß seine Yampyramide schnell hochsteige, so hoch wie dieses lange Sagoblatt. Darauf zieht der Mann von der Mittelrippe dieses Sagoblattes einen Streifen ab und bringt ihn als Meßschnur (*maduḡib*) in seinen Garten. Der Gewährsmann KAMERAİ aus Dagur kennt noch eine bestimmte Zauberformel für die Meßschnur. Er hält die Schnur zusammen mit Ziersträucherzweigen in der Hand und bespricht sie folgendermaßen: *Ilagian, Yalagian sana sanog Yaperan Aḡperan sana sanog waylogi sana sanog gosagasi sana sanog agogaḡogi sana sanog waylogi sana sanog*. Der Gewährsmann kann selbst die Worte nicht klar deuten und so bleibt der Sinn unverständlich<sup>26</sup>.

Wenn die Yams schon von den Frauen zum Aufschichten herangebracht werden, singt BOSĀ aus But seinen Zauberspruch über die Zweige der Ziersträucher *gawal* und *yaḡg*. Sein Spruch will anknüpfen an die winzigen krebsartigen Tiere (*ulun̄q*), die zur Zeit des Neumondes mit ganz kleinen Fischen (*biāt*) in großer Menge vom Meer in die Flüsse gezogen kommen<sup>27</sup>. Wie

<sup>23</sup> *amom abug abululu*, „sie (Männer) legen Haufen“.

<sup>24</sup> *ʔadudug bugabug*, „sie stellen die Mittelstöcke auf“.

<sup>25</sup> Von diesen drei Wörtern kenne ich nur *Yalibino*, das „Sonne“ bedeutet.

<sup>26</sup> *Ilagian* = „Sonne“; *Yaperan* = „Mond“; *sana sanog* = „langziehen“ (eine lange Meßschnur ist das Zeichen einer großen Yampyramide); *gosagasi* = „das Verborgene“; *agogaḡogi* = „etwas, das gepflanzt war und in Fäulnis überging“; *waylogi* = „etwas, das trocken geworden ist“.

<sup>27</sup> *ulun̄q agimobi*, „*Ulunä* kommt auf im Fluß“.

P. ANDREAS GERSTNER, S.V.D., Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas.



Abb. 1. Ein Yam-Garten im Dorf Smain an der Küste.



Abb. 2. Yam-Pyramiden im Dorf Yalahino (But-Hinterland).





P. ANDREAS GERSTNER, s.v.d., Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas.



Abb. 3. Zwei Männer tragen eine Pfahlyam im Dorf Gutun (But-Hinterland).



Abb. 4. Zum Yamfest geschmückte Yams im Dorf Yalehino (But-Hinterland).



diese Tiere plötzlich in Unmassen auftauchen, so sollen sich auch die Yams beim Aufschichten schnell vermehren. Der Mann schlägt dann mit den besprochenen Zierzweigen auf die ringsum liegenden Yams und auf den Mittelstock (*bugab*) der Pyramide. Dann werden die Zweige oben am Stock bei den *unut* (kleine Yams) aufgehängt. Der *ulunq*-Zauberspruch selbst, in dem das *was*, *was* soviel wie „nimmt und bringt“ bedeutet, ist in sich klar, da nur noch die Flußnamen genannt werden: *Mabidini* <sup>28</sup>, *Mabidinai was, was*; *Gunyubi* <sup>29</sup>, *Gunyubau was, was*; *Niniog* <sup>30</sup> *was, was*; *Anub* <sup>31</sup> *was, was*; *Damab* <sup>32</sup> *was, was*; *Mabom* <sup>33</sup> *was, was*; *Manib* <sup>34</sup> *was, was*; *Alegamog* <sup>35</sup> *was, was*; *Awain* <sup>36</sup> *was, was*.

Nun schichten die Freunde des betreffenden Mannes die Yams um die Mittelstöcke auf. Die kleinen Knollen legen sie nach innen der Pyramide, die großen an die Außenseite. Sobald dieser Yamshaufen (*abulu*) höher steigt, baut man im Kreis ein Gerüst, auf das sich einige Männer setzen und die Pyramide glücklich zu Ende führen.

Nicht selten will es das Mißgeschick, daß die Pyramide beim Aufbauen in sich zusammenfällt, oder auch, daß sie nur langsam in die Höhe wachsen will. Die Schuld daran trägt wieder ein Gegner, der sich früher einmal irgendwie gegen das Yamaufschichten geäußert hat. Dieser „Gegner“ wird nun schnell herbeigeholt, man versöhnt ihn. Dieser nun seinerseits sucht das Unheil durch einen Gegenzauber wieder abzuwenden. Zu dem Zwecke hält er in der linken Hand eine reife Kokosnuß, in der rechten ein Beil, und so spricht er mit seinen Vorfahren:

*o aninami dadqami ipqg pupq putinq mqaṽ aṽg yanagugul*  
 „Oh meine Väter, meine Brüder, ihr bleibt, seht mich so; ich habe Angst,  
*waluwalubali* <sup>37</sup> *bulaṽn doug ipqg puga pusuqṽumq*  
 wegen aller Dörfer (?) Gerede, jetzt ihr könnt halten sie (Yams) für mich  
*mqaṽoti aṽg yaga inagqṽ Aṽg wo-yageli-adelig-uwq yana baṽnag mqaṽ*  
 gut ich will machen. Ich sprach nicht wahr, machte Spielerei nur.  
*Ipqg kado-mey punamq puhisuum anqṽi-anqṽ*  
 Ihr könnt nicht sein mit mir schaden (bei) allem.“

Darauf zerschlägt er die Nuß in seiner Hand (Opfer?), die Vorfahren sind günstig gestimmt, die Yamspyramide wächst.

In erntereichen Jahren erstehen so in den Gärten eine gute Anzahl von Pyramiden. 1935 haben die Leute von Dagur nicht weniger als 21 solcher Yamspyramiden aufgerichtet, von denen jede wenigstens 30 Zentner Yams hatte.

<sup>28</sup> *Mabidini* ist der Ahne der *ulunq*-Tierchen.

<sup>29</sup> *Gunyubi* ist der Ahne der großen gelben Ameisen (*boṽnaṽ*).

<sup>30</sup> Fluß bei Gauk.

<sup>31</sup> Fluß bei Savum.

<sup>32</sup> Fluß bei Suain.

<sup>33</sup> Fluß bei Ulau.

<sup>34</sup> Fluß bei But.

<sup>35</sup> Fluß bei Smain.

<sup>36</sup> Fluß bei Boikin.

<sup>37</sup> Das Wort ist sprachlich nicht recht zu verstehen; Übersetzung ist frei.



Während die Freunde die Pyramide aufbauen, legt der Besitzer der Yams an den beiden Enden, wo die Meßschnur unter den Knollen hervorschaut, je zwei der schönsten Yams hin und setzt eine aufgeschlagene, unreife Kokosnuß dazu. Sonst aber dürfen der Besitzer und seine Frau beim Bau der Pyramide nicht mithelfen. Sie stehen untätig in der Nähe, dürfen aber weder Tabak rauchen noch Betel kauen. Ist eine Pyramide fertig, dann rufen alle beteiligten Männer laut: *u, u, o, o, ü, ü*. Darauf waschen sie sich die Hände mit dem Saft der Bananenblätter. Der Besitzer und seine Frau bekommen nun Betelnüsse mit dem Geschabsel des *nubog*-Baumes zu kauen; damit bespucken sie den Yamshaufen und sagen: *nyagai aigo nyag nyit'agul nyiatu aig iža walo*, „du hast Speiseverbot, ich esse; du hast Meidung, du stehe aufrecht, ich esse sehr viel“. Dann spucken sich beide auch noch in die Hände und schlagen sich auf Arm- und Kniegelenke und auf die Brust. Dann werfen sie die zerkaute Betelnuß (*minyag*) auf das Schutzdach und besprengen mit der Milch der unreifen Kokosnuß die Yamspyramide.

Bald wird nun auch die Meßschnur (*maduḡib*) vorsichtig unter der Pyramide hervorgezogen, man stellt Vergleiche mit den Schnüren aus früheren Jahren an, wickelt die Schnur alsdann um den Mittelstock und verwahrt sie später unter dem abfallenden Dache des Wohnhauses. Wenn Freund oder Nachbar oder auch Gegner wieder Yams aufschichten, protzt der Besitzer der meisten Yams gern mit seiner langen Meßschnur. So spotteten 1935 die stolzen Leute von Dagur über die But-Leute, indem sie sagten:

*ipqg buteḡim pana dibidabal gagiž igqganqž wo-mautuliž-*  
 „Ihr But-Leute habt gemacht Spielerei; Yams eure wir haben sie  
*uwq palag mugqžatiž ipqg pageli gagiž punāgi puqm*  
 nicht gesehen, ihr habt ausgemacht ganz kleine. Ihr wollt Yams, kommt richtet auf  
*nabes t'alag gagižum namodog ipqg panq mu*  
 Augen wie sie ausgemacht haben Yams so. Ihr habt gemacht was?  
*ipqg palag gagiž yawq-yawqži ailub batagulažži*  
 Ihr habt ausgemacht Yams sehr schlechte, Körperhaare kamen auf an ihnen 38.“

Sind die Yampyramiden fertig, dann gehen alle, die mitgeholfen haben, an den Fluß und baden sich. Anschließend wird ihnen im Dorf ein reichliches Essen gegeben. Die ganze folgende Nacht bis zum Morgengrauen beteiligt sich nun das ganze Dorf an dem sogenannten Yams-Tanzfest (*ulqhin*). Die Nachbardörfer werden eingeladen. Diese kommen an den folgenden Tagen, um die Yamspyramiden zu sehen und zu bestaunen; sie werden dafür gut bewirtet und führen dann ihrerseits ihre Tänze und Gesänge im Garten oder auf dem freien Dorfplatz auf. Damit findet das Fest der *gagiž*-Yams seinen Abschluß.

## 2. Fest der *abutiž*-Yams.

Wie schon gesagt, finden sich die längeren Pfahlyams (*abutiž*) an der Küste nur seltener, die ganz langen überhaupt nicht. Dafür ist aber das Hinterland das klassische Gebiet für die langen Pfahlyams. Darum ist auch das Fest der *abutiž*-Yams nur so recht im Hinterland zu Hause.

<sup>38</sup> Was ein Merkmal schlechter Yams ist.

Auf einer Rückreise vom Sepik quer durch das But-Hinterland an die Küste war ich einmal im Dorfe Ulupu Zeuge eines solchen Festes. Ich konnte damals leider über meine persönlichen Beobachtungen hinaus nur wenig von den Leuten erfragen, aber trotzdem mögen diese Beobachtungen hier Platz finden.

Unter lautem Freudengeschrei und Gesang wurden die Pfahlyams aus dem Garten drunten ins Dorf hinaufgebracht. Je zwei Männer trugen an einer Stange auf der Schulter eine stattliche Yamsknolle (Abb. 3). So zog die Prozession der Männer stillschweigend durch das langgestreckte Dorf bis zum Dorfplatz. Auf dem sehr geräumigen Dorfplatz mit den beiden, sich gegenüberstehenden Geisterhäusern wurden sie unter dem Dröhnen der vier großen Holz-Signaltrommeln und dem wilden Geheul älterer Männer empfangen. Man legte die Tragstangen mit den Yams unter ein Schutzdach auf ein Gestell mit erhöhter Kopfstellung. Die geschmückten Yams, etwa 30 an der Zahl, lagen links und rechts vom Eingang, die nichtgeschmückten Yams — etwa 50 Stück — weiter abseits vor dem Geisterhaus. Jede Yamsknolle war mehr als 2 m lang und wohl 50 Pfund schwer. Man sagte mir, alle Yams seien männlich, mit Ausnahme der beiden ersten am Eingang, denen man auch die weiblichen Schamteile gemacht hatte.

Der Schmuck der 30 Yams war sehr geschmackvoll (Abb. 4). Um die einzelne Frucht lag ein Kranz von bunten Blättern (*wogehas*), der durch Querbänder gehalten wurde. Gelbe und rote Früchte (*abilu*), in denen weiße Vogelfedern steckten, waren aufgereiht und dienten als Zierschnüre. Am Kopfe trug die Yamknolle eine geflochtene Maske (*badiul*), farbenreich bemalt, und ein hutartiges Gebilde darüber (*mulitig*); Perlen- und Hundezahnketten waren um den „Hals“ der Knolle geschlungen und Ringe und Muscheln ruhten auf ihrer „Brust“. So sah die lange Reihe der Pfahlyams, wie sie so geschmückt dalag, ebensoviel wirklichen Menschen nicht unähnlich. Der Ausdruck für das Schmücken der Pfahlyams lautet: *t'aginuqž abutiž*, „sie schmücken die Pfahlyams“.

Ein Bursche erstieg eine Kokospalme und brachte, gegen alle Gewohnheit, im Arm (!) eine unreife Nuß herunter. Sonst werden nämlich die Nüsse einfach von oben nach unten geworfen. Der Dorfälteste nahm die Nuß in Empfang, legte sie in der Mitte des Dorfplatzes auf Blätter hin und schlug sie mit kräftigem Hieb auf. Mit der Milch der Nuß besprengte er die fünf im Kreise stehenden etwa zehnjährigen Jungens. Mir wurde zur Erklärung gesagt: diese Knaben hätten bei der Auspflanzung die Pfahlyams mit dem Kasuarbeinknochen (*log*) gespalten, dafür sie bis jetzt Speiseverbote halten mußten bezüglich Fleisch und gesalzenem Essen, und sie hätten auch nicht in den Garten gehen dürfen, aber durch die Besprengung mit der Kokosnußmilch würden alle diese Verbote für sie aufgehoben. Der Dorfälteste schritt dann an der Reihe der Yamsknollen entlang und besprengte alle gleichfalls mit der Milch der Kokosnuß.

Den vielen erschienenen Festgästen durften nur Yams und Taro, nicht Fleisch zum Essen vorgesetzt werden. Nach dem ausgiebigen Festessen traten

die Männer einzeln oder zu zweien auf dem Dorfplatz auf und hielten bis in den späten Abend hinein feurige Reden auf Yamsbau und die Großtaten der Vorfahren. Wiederholt stimmten die Festredner auch alte Kriegsgesänge an.

Während der Nacht wurde mit stürmischer Begeisterung unter Begleitung der Bambusflöten der *buajin*-Singtanz aufgeführt. Als die Sonne schon aufgegangen war, trug man an langen Stangen die Pfahlyams in die Häuser der einzelnen Leute. Damit war das Fest der *abutiž*-Yams zu Ende.

#### IV. Yamaufbewahrung.

Wie die Pfahlyams an Stangen, so werden die gewöhnlichen Yams (*gagiž*) nach der Pyramidenbesichtigung von den Frauen in großen Netztaschen zum Dorf und in die Häuser der Besitzer gebracht. Manche Dorfgruppen haben eigene *Yam*-Vorratshäuser (*gagižig ulisag*). In den Häusern ordnet man die Yams nach Größe und Zweckbestimmung. Die kleinen Yams werden von den großen, die Pflanzams (*aibulqž gagiž*) von den Eßyams (*woliguniž gagiž*) gesondert. Der Haufen der großen Eßyams heißt *t'unegin aloman*, der der kleinen heißt *awqan aloman*. Der Haufen der Pflanzams wird *aibulqan aloman* genannt.

In den Häusern lassen sich die Yams höchstens vier bis fünf Monate aufbewahren, schrumpfen dann ein und müssen bald, sollen sie nicht ganz schlecht werden, ihrer Bestimmung im Garten oder Kochtopf zugeführt werden.

#### V. Yam-Mythen.

Es folgen nun drei Mythen, die eine direkte Beziehung zu den Yams aufweisen und darum zu Recht „Yam-Mythen“ genannt werden können. Jede Mythe ist in dem Dialekt des zuständigen Dorfes aufgenommen und wiedergegeben. Zum besseren Verständnis soll jeder Mythe mit Interliniarübersetzung eine kurze Erklärung und Inhaltsangabe vorausgehen. Auf diese Mythen nehmen vielfach die Zaubersprüche bei der Yambesprechung Bezug, wie schon fallweise angegeben wurde.

##### 1. Mythe von der *Saltahin*.

(Gewährsmann: KANUB aus Dagur.)

Die Mythe spielt in den Küstendörfern Savum bis Dagur. *Saltahin*, eine Savum-Frau, mit ihrem Mann in Streit geraten, sucht in einem Dorf nach Osten Zuflucht. Die Geister an den Flüssen von Gauk, But und Smain weisen sie ab, weil sie eine unschöne Frau ist, unschön wegen der unförmigen Gliedmaßen, die stark angeschwollen sind, d. h. in denen sie Yams versteckt hält. In Dagur findet sie endlich auf Drängen von *Birimin*'s Sohn Aufnahme. *Birimin* heiratet sie. Mit ihrem ersten Gemahl hat sie vier Söhne gezeugt: *Matuogi*, *Iraurim*, *Pin* und *Matu*. *Saltahin* und ihr Gehaben sind für Vater und Sohn in Dagur vorerst ein großes Rätsel. Auf geschickte Weise kommen sie zu den wohlschmeckenden Yams. Das Geheimnis des Anbaus will die Frau nicht verraten, gibt aber den Steinbeilen Auftrag, einen Garten anzulegen. Daß sich *Birimin* nicht an das Verbot hält, nicht in die Nähe der Arbeiter zu gehen, wird ihm und den Beilen zum Verhängnis. Für ihn bedeutet das den Tod. Die Beile aber liegen untätig am Boden, schämen sich sehr und



mit ihnen schämt sich die Yamsmutter. Sie werden nie mehr arbeiten und künftighin muß die ganze Arbeit beim Yamsbau von den Männern geleistet werden.

*Saltahin gapq wolub Gobului gonági galig walen Gadu aig*  
*Saltahin* lebte (am) Fluß *Gobului*, sie kam, fragte (den) Geist: „*Gadu*, ich  
*ini nyqg upq* *Gadu nageli nyqg yawowqan aig yanawi-*  
und du wir bleiben (zusammen).“ *Gadu* sagte: „Du krank, ich nicht  
*sqn nyqg abosodowajñ nyqg galq nyinag agqg gonági*  
liebe dich; du (bist) ganz angeschwollen, du fort geh!“ Sie kam (zum)  
*Butejžegun galig walen Wautom inamqñ upq*  
But-Fluß, fragte den Geist: „*Wautom*, ich mit dir wir (beide) bleiben (zusammen).“  
*aig yati abosodowajñ yanawisqñ*  
(Der Geist sagte:) „Ich sehe, (daß) du ganz angeschwollen (bist), ich nicht liebe dich,  
*galq nyinag agqg gagelib walen Dimerajnyin napq Bugimog*  
fort geh!“ Sie sagte (zum) Geiste *Dimerajnyin*, (der) lebte (am) Smain-Fluß:  
*aig ini nyqg upq yati nyqg*  
„Ich und du wir bleiben (zusammen).“ (*Dimerajnyin* sagte): „Ich sehe, du (bist)  
*abosodowajñ yanawisqñ galq nyinag agqg gonági gati*  
ganz angeschwollen, ich nicht liebe dich, fort geh!“ Sie kam (und) sah den  
*walen Birimin gageliban aig inimañ upq*  
Geist *Birimin* (in Dugur), sie sagte ihm: „Ich mit dir wir bleiben (zusammen).“  
*Biriminin gaganin nageli walaqiz gonamou gupq gusumou*  
*Birimin's* Sohn sagte: „Schon gut, sie mit uns beiden bleibe; sie hält für uns  
*ni Saltahin galigom ipqg pawa managun woligun*  
Feuer (d. h. sie kocht).“ *Saltahin* fragte sie: „Ihr habt gegessen welches Essen?“  
*amom biom abigog galaugiz buaz*  
Sie die beiden zeigten ihr (vom) Kanu(-Bau) Holzspäne (und sagten ihr):  
*awqg wa'ej a'idqg agqg gagelib amom ipqg pawog yawq yawqzi*  
„Wir beide aßen dieses.“ Sie sagte ihnen: „Ihr aßet sehr Schlechtes,  
*ipqg pawog lowos woligun uwag adeligom*  
ihr aßet Holz, (das ist) Essen nicht.“ (Die beiden sagten): „Wahrhaftig,  
*awqg wa'ej a'idqg biq numunq d'elug amom ageli-*  
wir beide aßen dieses.“ Zwei Tage (waren) fertig (d. h. vergangen), sie sagten  
*bog nyqg nyipq wabul awqg unag ubo aig biog*  
zu ihr: „Du bleibe (im) Dorf, wir beide gehen (und) fangen Fische, Fische (beim  
*gagi agqg gapq wabul gagit wabul*  
Hochwasser) sind aufgekommen.“ Sie blieb (im) Dorf, sie fegte den Dorfplatz  
*gajatabul ga'ug ulisag gagit boaz gatagul*  
vollständig, sie strich an die Häuser, sie fegte (zusammen) die Holzspäne, sie ging hin,  
*ganyugulos atugun gagaba balag d'elug gagus bilial*  
sie schüttete weg (alles) zusammen; sie kämmte das Haar fertig, sie strich auf die  
*gagus bilial d'elug gousa namusi ulus*  
(Körper-) Farbe, sie strich auf die Farbe fertig, sie band (sich) um neuen Grasrock  
*d'elug gautig boaz lowqsiž amom anag abo*  
fertig, sie steckte (sici.) an Späne von Bäumen. Sie (die beiden) gingen (und) fingen

*aigu anag ga yaus abuga atáb atánam ati nugus*  
 Fische, sie gingen in die See, sie gingen hinab tief, sie kehrten um, sie sahen Rauch.  
*naganin nagelib yagen nyag nyilaui yawagui alomatog gotai*  
 Der Sohn sagte (zum) Vater: „Du nimmst (eine) schlechte Frau; sie hat an-  
*wapul utánam ugus ni awog wabul*  
 gesteckt das Dorf, wir kehren um (und) bleiben, das Feuer frißt das Dorf, (sie ist  
*yawagui alomatog gotai wabul atánam*  
 eine) schlechte Frau; sie hat angesteckt das Dorf.“ Sie (beide) kehrten um,  
*apáuli anági anági alugalug ati ulisag gotau*  
 sie ruderten, sie kamen, sie kamen, ganz nahe, sie sahen, die Häuser standen,  
*ulag gotau ati agag gajatu gasu lim*  
 alle Häuser, standen, sie sahen, sie (die Frau) stand, sie hielt das Unterlegholz (für  
*gajatu yaus goalom ipag puuli amom*  
 das Kanu), sie stand (an der) Küste, sie rief den beiden zu: „Ihr rudert her!“ Sie  
*ati agag anatotig yagen natánam nagelib*  
 sahen sie; sie (die beiden) wollten nicht. Der Vater drehte sich um (und) sagte  
*naganin agag meigui alomatog Saltahin uwag agag meigui*  
 seinem Sohn: „Sie (ist) welche Frau? Saltahin (.st es) nicht! Sie (ist) welche  
*alomatog agag gagelibom aig Saltahin ipag puuli amom*  
 Frau?“ Sie sagte ihnen: „Ich (bin) Saltahin, ihr rudert her!“ Sie (beide)  
*apáuli agag gabu gawa'ogumom lim gasu*  
 ruderten; sie (die Frau) ging hinunter, sie legte hin für sie das Unterlegholz, sie hielt  
*baü gotaulumom t'anugog t'agi*  
 fest den Kanukopf, sie half ihnen, sie schoben hinauf es (das Kanu), sie kamen an,  
*agag gagi gatam dagas amom agelib*  
 es (das Kanu) es kam an, stand oben (auf dem) (Ufer-) Sand. Sie (beide) sagten (zu)  
*agag awag wagenei woligun nyanunugun awag uwog*  
 ihr: „Wir zwei (wollen) essen, Essen hast du nicht gemacht es? Wir zwei essen  
*manq agag gagelib amom at'udag lowogiž boaż biom*  
 was?“ Sie sagte (zu) ihnen: „Dies von Bäumen Späne (ist euer Essen).“ Die  
*ageli boaż uwag awagigun woligun aig yatai*  
 beiden sagten: „Späne nicht! Unser beider Essen (gib uns).“ (Sie sagte): „Ich habe  
*boaż ipag puiž ulisag pu putig ipagig*  
 gekocht Späne; ihr geht hinein (in die) Häuser, geht hin (und) seht (in) euren  
*ulisag naganin nauž anananig yagen nauž anana-*  
 Häusern!“ Der Sohn ging hinein (in) seine (Häuser), der Vater ging hinein (in) seine  
*nig biog agag galumomi gagin gagelibom ipag pinya*  
 (Häuser) beide. Sie (Saltahin) nahm für sie Yam (und) sagte ihnen: „Ihr eßt sie!“  
*amom anatatagom agag gagelibom gaga gogon yapuni yagen*  
 Sie (beide) sahen einander an. Sie sagte ihnen: „Eßt sie, sie (ist) gut!“ Der Vater  
*nagudugan yagen nasu dogonin naganin nasu*  
 zerbrach sie. Der Vater hielt in der Hand einen Teil (der Yam); der Sohn hielt in der  
*dogonin asuan nyapa amom anawis*  
 Hand einen Teil, sie (beide) hielten in der Hand ihn, er blieb; sie wollten nicht.  
*kado unya ugag at'i-*  
 (Sie sagten): „Nachher, (wenn) wir beide ihn essen, (dann) wir sterben (werden).“ Sie

*lig aṣura agḡ nobat tanagogeḡemon yagen*  
 zogen ab die Schale (und) gaben (sie) dem Hund; er wedelte ihnen zu. Der Vater  
*nagelib naganin yapuni nyag nyipḡ aḡ yogo-*  
 sagte (zum) Sohne: „Sie (ist) gut (die Yam), du bleibe (d. h. warte), ich ver-  
*lanyimo itig yagen nawog anabig nati yapuni*  
 suche sie, ich (will) sehen.“ Der Vater aß einen Teil, sah (d. h. fand) ihn gut  
*nagelib naganin yapuni nyiwog anabig boiniti ya-*  
 (und) er sagte (zum) Sohne: „Sie ist gut, iß einen Teil, du wirst sehen, sie ist  
*puni naganin nawog anabig nati wosig nagelib yagen*  
 gut.“ Der Sohn aß einen Teil, er sah (fand sie) gut (und) er sagte: „Vater,  
*yapuguni woligun aṭa awag seiwog wawog lowogiz buaž*  
 gutes Essen wir beide essen. Wir beide früher aßen von Bäumen Späne,  
*doug galaṣi yapuguni woligun anyo aṭaṭan*  
 jetzt sie hat gebracht gutes Essen.“ Sie (beide) aßen sie, sie aßen sie ganz auf,  
*galunomi yabig yaṣṣalu biaṣu yabigilu ago*  
 Sie (die Frau) brachte ihnen Suppe, Schüsseln zwei (voll) Suppe; sie aßen sie (die  
*aṭatog yagen nagelib naganin doug wawog*  
 Suppe), sie aßen sie vollständig auf. Der Vater sagte dem Sohne: „Jetzt wir aßen  
*woligun seiwog wawog lowos doug wawog woligun*  
 (wirkliches) Essen, früher, wir aßen (nur) Holz, jetzt wir aßen Essen  
*yapuguni awo yabig aṭatog galumomi gagiž*  
 gutes.“ Sie aßen die Suppe, sie aßen sie ganz, sie (die Frau) brachte ihnen Yams  
*t'apug agḡ amom t'aṭaalag yabig amomati*  
 auch; sie (die Frau) (und) sie (die beiden) aßen zusammen, Suppe (nur) die beiden  
*aga gagiž amom agḡ t'aṭaalag amom*  
 aßen, Yams (aber) sie (die beiden) (und) sie (die Frau) alle aßen zusammen. Sie (die  
*alig agḡ munugogunumaž mamom agḡ gagelib*  
 beiden) fragten sie: „Was machen wir für sie (Yams) wie?“ Sie sagte  
*amom ipḡ pupḡ aḡ kadog ipulag bodḡ bodḡas*<sup>39</sup>  
 ihnen: „Ihr bleibt (hier); ich nachher Zauber mache, das Steinbeil, die Steinbeile  
*it'ubug agḡ gabu gopulagḡ gaṭubug aṭeṭ*  
 ich sie lege hin.“ Sie ging hinunter, machte Zauber, legte sie hin. Sie (die Beile)  
*t'alib wuṭṭab t'aṭatob t'awḡ lowos*  
 reinigten (d. h. schlugen) das Unterholz, sie reinigten es ganz, sie fällten die Bäume,  
*t'aṭatagas agḡ digani wo-gugeliban-uwḡ*  
 sie fällten sie ganz. Sie (die Frau) anfangs nicht sagte ihm (dem *Birimin* etwa). (Dann)  
*gageli nyilain nyināgi nyimuneg bodḡas*  
 sie sagte (ihm): „(Wenn) du gehst spazieren (und) kommst (und) hörst die Beile  
*t'iagula maṇ-nyitagul nyitānam nyinal*  
 Geräusch machen, (dann) du kannst nicht hingehen; (sondern) du kehre um, geh  
*gaipai iya maṇ-nyitaṣulumḡ nyinali gaipai iya*  
 (einen) ändern Weg! Du kannst nicht helfen ihnen, geh (einen) ändern Weg (und)  
*nyināgi wabul digani wo-gugeliban-uwḡ anan naga uwag nanāgi*  
 komm (zum) Dorf!“ Anfangs sie sagte ihm nichts. Er (*Birimin*) wollte nicht. Er kam

<sup>39</sup> Der Name für das echte alte Steinbeil ist *damāḡu*; *bodḡas* ist der Sammelname für alle Eisenwerkzeuge der neuen Zeit.



*umuna bodqas t'aiagulq natagul t'atulun*  
 am Tage (und) die Beile machten Geräusch (und) er kam hin. Sie (die Beile) sahen  
*abulaɲnyqəʒ t'auɖo t'atəm demaɲl*  
 ihn, sie schämten sich, sie ließen den Kopf hängen; sie standen oberhalb, ein Beil  
*lagelugi ladol balag at'eɲt' t'agelugi*  
 fiel herunter (und) es spaltete den Schädel (dem *Birimin*). Alle (Beile) fielen herunter,  
*t'unqatogi t'ana t'ana t'aiatan*  
 fielen herunter (und) sie fraßen ihn auf, sie fraßen ihn auf, fraßen ihn auf vollständig.  
*agqg gapq wabul gana woligunum bodqas t'alumog*  
 Sie (die Frau) war (im) Dorfe, sie kochte Essen (für) die Beile, (welche) arbeiteten  
*lowos gaga galuwogunumqəʒi gonagi gatig*  
 (d. h. fällten) für sie die Bäume; sie wollte gehen bringen es ihnen, sie kam (und) sah,  
*t'ana t'aiatan t'agobarig*  
 (daß) sie gefressen ihn, sie gefressen ihn ganz. Sie (die Beile) hatten sich umgedreht,  
*t'agus abulaɲnyqəʒ t'agobarig t'agus agqg*  
 lagen da, sie schämten sich; sie hatten sich umgedreht, sie lagen da. Sie (die Frau)  
*gatig agqg t'apug abulaɲnyog gotanam gati aʒɪbal bapq*  
 sah es; sie auch schämte sich, sie drehte sich um; sie sah Blut war (an)  
*bodqas abulaɲnyog gotanam galuwog gagi wabul*  
 den Beilen, sie schämte sich, sie drehte sich um; sie lief weg, sie kam (zum) Dorf,  
*gagi gapq wabul bodqas t'agusegug begenab*  
 sie kam (und) blieb (im) Dorf. Die Beile lagen (im) Garten.

## 2. Mythe von der Imogän.

(Gewährsmann: NADUGÄ aus dem Magohendorf Badenegam.)

Der eigentliche Text dieser Mythe ist recht kurz, wird aber durch einige Vorbemerkungen klar werden. Hier führt die Savum-Frau den Namen *Imogän*. Auf dem Wege nach Yamul (das ist drei Tage Fußweg ins But-Hinterland) besucht sie in den Magohenbergen ihre Tochter *Irigian*, die dort die Dörfer Yehagebul, Badenegam und Söbrömün aus dem Nichts hervorgebracht hat. Die beiden Söhne *Narabutinari* und *Mugian* folgen der Mutter unbemerkt nach Yamul. Ist *Imogän* eine wirkliche Frau oder ein Kasuar? Am Fluß wird sie ertappt, wie sie gleich einem Kasuar *t'uluqəb uluib* („Früchte des Herzens“; gemeint sind die herzförmigen Früchte an den Ranken der Herzyams) verzehrt. *Imogän* ist unvorsichtig genug und geht in die Schlinge des von den beiden Söhnen über den Weg gespannten Strickes (*meɲtog*). Die aufgelesenen und in einem Hause aufbewahrten Knochen der *Imogän* schlagen nach einiger Zeit aus. Als die beiden Söhne die Knochen dann im Garten gepflanzt hatten, bringen sie ihnen vier Häuser voll Yams ein. (Das Ziergras *malieɲgul*, das die Söhne bei der Aussaat in der Hand hielten, spielt auch heute noch im Pflanzungszauber der Magohen-Leute eine Rolle.)

*Imogän gapq Savomqəʒegun gonam Yamulumog gapq gapq*  
*Imogän* lebte (in) Savum. Sie ging (nach) Yamul, blieb, blieb (dort)  
*d'ɛlug naganim Narabutinari nani Mugian hado meɲtog agqg*  
 fertig. (Ihre) Söhne *Narabutinari* und *Mugian* spannten (einen) Strick. Sie

*gejl* *biom* *hapq* *wabul* *hati*  
 hing oben (in der Falle). Die beiden (Söhne) waren (im) Dorf. Sie sahen, (daß)  
*wo-gugi-uwq* *doug sanin* *nat'upog* *iwanin*  
 sie (die Mutter) kam nicht; jetzt der ältere Bruder schickte den jüngeren Bruder;  
*nabu* *nati* *mamagiug* *gejl* *mejtog*  
 (dieser) ging hinunter (und) sah die Mutter, (welche) hing oben (am) Strick.  
*iwanin* *natānamali* *nagelib* *sanin* *mamagiug*  
 Der jüngere Bruder kehrte zurück (und) sagte dem älteren Bruder: „Die Mutter  
*gejl* *mejtog* *amon* *haga* *unalug* *hatulug*  
 hängt oben (am) Strick.“ Sie (beide) dachten, (es wäre ein) Kasuar. Sie (beide)  
*d'elug* *habulo* *lowos* *hat'alug* *agqg gal*  
 sahen sie fertig, sie fällten Bäume (und) deckten sie (die Mutter) zu. Sie lag darunter,  
*got'al* *got'al* *d'elug* *amom*  
 war in Verwesung übergegangen, war in Verwesung übergegangen fertig. (Dann) sie  
*haɿl* *busigu* *hat'ubug* *ulisag* *biog* *saninit*  
 nahmen die Knochen (und) legten sie (in) Häuser zwei, (nämlich in) des älteren  
*iwaninit* *kadog* *minas*  
 Bruder sein (Haus) (und in) des jüngeren Bruder sein (Haus). Nachher Ranken  
*satagulqž* *hamom* *halib* *döbaligas* *hati*  
 kamen auf an ihnen (den Knochen); sie (beide) machten rein den Garten; sie sahen,  
*minas* *satagul* *busigu* *hat'uul* *hanag*  
 Ranken kamen auf (an) Knochen. Sie (beide) füllten sie auf (in die Tasche), sie gingen  
*hawqž* *l'apq* *döbalig* *d'elug* *t'au*  
 (und) pflanzten sie. Sie (beide) waren (im) Garten fertig. Sie (Yams) wurden reif.  
*halagqž* *sanin* *nat'ubug* *biog* *ulisag*  
 Sie machten sie aus. Der ältere Bruder legte sie (die Yams in) zwei Häuser;  
*iwanin* *nat'ubug* *biog* *ulisag* *biom* *hawqž*  
 der jüngere Bruder legte sie (in) zwei Häuser. (Wenn) die beiden (Yams) pflanzten,  
*hasumal* *malieigul* *haluog*  
 hielten sie in der Hand Ziergras (und) riefen sie (*Imogän*) an.<sup>40</sup>

### 3. Mythe aus Matapau.

(Gewährsmann: BEINÄ aus Matapau.)

Nach dieser Mythe findet ein Mann, dessen Name nicht bekannt ist, Yams in einem Flußbett, nachdem er durch seinen Hund darauf aufmerksam wurde. Er bringt die Yams in sein Haus. Aber der große Yam, namens *Awobul*, ist nicht ungefährlich. Schon hat *Awobul* zwei Kinder umgebracht; da lauert man ihm auf, als er gerade das dritte Kind auffressen will; man speert ihn und verbrennt ihn im Feuer. Seine Genossen *Awolub* (ist Plural von *awobul*) laufen davon, während die kleinen Yams zurückbleiben. Sie werden zur Küste gebracht, dort allgemein bekannt und weiter angebaut. Im Dorfe Malingäm im Matapau-Busch (etwa drei bis vier Stunden von der Küste)

<sup>40</sup> Im Magohen-Dialekt herrscht, wie man sieht, das *h* vor. Auch muß es *hamom* („sie“ [Männer]) und nicht *amom* heißen.

zeigt man noch jetzt die Stelle, wo der Mann den Fluß abgegraben hat, und wo aus dem Rotang des verbrannten Hauses der erste Baum des jetzigen Sago-bestandes aufgewachsen ist.

*anan nalay nobat nanag awalu nobat tanag main*  
 Er nahm den Hund (und) ging (in den) Busch. Der Hund lief hinter einem Wild,  
*ayn nagelag wolub ayn*  
 einer Beutelratte (her), (welche) fiel hinunter (in den) Fluß. Die Beutelratte  
*natānamum awobul anan naxlqm nati*  
 verwandelte sich (in) Awobul (= Yams). Er (der Mann) sah hinunter (und) sah  
*gagiž t'agus wolub nabulo natam*  
 die Yams, (welche) lagen (im) Fluß. Er schlug (sich einen) Grabstock (und)  
*nawol amonab wolub bagelug nat'uul gagiž nalayqž*  
 brach los die Erde; der Fluß sank. Er nahm heraus die Yams, er nahm sie (und)  
*nat'ubug ulibat at'eit' t'abulo lowos döbaligas Awobul nyabo*  
 legte sie (ins) Haus. Alle fällten Bäume (in den) Gärten. Awobul tötete  
*nagaijin ninya t'agi t'atimān uwag t'azu*  
 ein Kind (und) fraß es auf. Sie (die Leute) kamen (und) sahen (es) nicht. Sie schliefen.  
*nuut anan aloman napq nati gagin*  
 Morgen (d. h. am andern Tag) ein Mann blieb (im Dorf); er sah, die Yam  
*nyatagul nyabo anan nagaijin wabigun t'agi*  
 kam hervor (und) tötete ein Kind. (Am) Nachmittag kamen sie (die Leute und)  
*t'aligan nyati nagat'iž aig yatiliž gagin*  
 fragten ihn: „Hast du gesehen die Kinder?“ (Er sagte): „Ich habe sie gesehen; die Yam  
*Awobul nyabowqž t'azu nuut t'alay hein bulaywos*  
*Awobul* hat getötet sie.“ Sie schliefen. Morgen sie nahmen Bogen, Speere,  
*kodogas t'adugan t'alupan t'ainya asega ulibat*  
 Beile, sie schossen ihn, spalteten ihn (und) verbrannten ihn (im) Feuer. Das Haus  
*t'atowa asega gagiž awolub t'aluwog t'ogoži*  
 sie verbrannten es (im) Feuer. Die Yams awolub liefen davon; die kleinen (Yams)  
*t'agus t'awqž madululu ulibatilu nawolulu*  
 blieben; sie pflanzten sie. Rotang (-Bindematerial) des Hauses man zerbrach ihn.  
*nulub bagus batagul loulu*  
 Das Innere (des Rotang) lag da, (daraus) kamen die Sagopalmen.





## Zur Phonetik der Hottentotensprache.

Zu dem Buche von D. M. BEACH: The Phonetic of the Hottentot Language \*

Von Univ-Prof. Dr. N. TRUBETZKOY †.

Dieses monumentale Werk ist das Ergebnis einer langjährigen Arbeit. Außer drei längeren Forschungsreisen, die der Verfasser 1925—1926, 1927 und 1929 unternommen hatte, besuchte er nach Erlangung des D. Lit. (1932) noch mehrmals Südwestafrika. Im Laufe aller dieser Reisen wurden 150 Hottentoten befragt und untersucht, und zwar Angehörige aller hottentotischen Dialektengruppen (Nama, Bergdama, Korana und Griqua). Die Untersuchungsmethode war hauptsächlich eine „subjektive“ („ohrenphonetische“), dabei wurden aber auch Phonogramme, Kymogramme und Palatogramme aufgenommen. Die ganze Arbeit zeichnet sich aus durch eine manchmal an den Pedantismus grenzende Gründlichkeit. Man wird wohl sagen dürfen, daß fast alle Probleme der deskriptiven und die wichtigsten Fragen der historischen Lautlehre des Hottentotischen nunmehr eine klare und einleuchtende Lösung bekommen haben. In den letzten Jahren sind mehrere ausgezeichnete Arbeiten verschiedener Vertreter der englischen phonetischen Schule über die Lautlehre einzelner afrikanischer Sprachen oder Sprachgruppen erschienen (so die Arbeiten CLEMENT M. DOKE's über das Zulu, das Lamba und die Shona-Gruppe, A. N. TUCKER's über die Sotho-Chuana-Gruppe, IDA C. WARD's über das Efik und das Ibo). D. M. BEACH's hottentottische Phonetik nimmt unter diesen Arbeiten einen Ehrenplatz ein. Es ist überhaupt eine der besten Arbeiten über die Lautlehre einer Einzelsprache seit vielen Jahren.

Nach einer kurzen Darstellung der gegenwärtigen Lage des Hottentotischen, sowie des Problems der Stellung dieser Sprache unter den anderen Sprachen Afrikas, gibt der Verfasser eine kurze Übersicht über den Gang seiner Forschungsarbeit, eine Liste der untersuchten Eingeborenen und eine Bibliographie der allerwichtigsten bisher erschienenen Arbeiten, wobei allerdings einige Lücken festgestellt werden können (unter der Rubrik „E“ — Other Click-Languages — vermissen wir die kleine aber ausgezeichnete phonetische Untersuchung von P. DE V. PIENAAR „A few Notes on Phonetic Aspect of Clicks“ in *Bantu Studies* 1936, März, S. 45 ff. und den prinzipiell interessanten Aufsatz von C. U. FAYE „The Influence of Hlonipa on Zulu-Clicks“ in *Bull. of the School of Oriental Studies* III, 757 ff.). In Kap. III werden einige Begriffe definiert, die für das Verständnis der hottentotischen Lautlehre unentbehrlich

---

\* D. M. BEACH, A.B. (Harvard), Ph.D., D.Lit. (London): The Phonetics of the Hottentot Language, XVI + 329 pp., in gr.-8°. Cambridge 1938. W. HEFFER & Sons-Ltd. Price: 21 s. net.

sind. Man könnte gegen den Gebrauch des Ausdrucks „Wurzel“ (Root) einiges einwenden, leider hat sich aber dieser Gebrauch in den Arbeiten über das Hottentotische so eingebürgert, daß dem Verfasser nicht anderes übrigbleibt, als ihn zu übernehmen. Als „Wurzel“ wird nämlich im Hottentotischen jeder mit irgendeiner materiellen oder formalen Bedeutung verbundener Lautkomplex bezeichnet: auf diese Weise wird ein Lautkomplex wie *tani* mit der Bedeutung „Honig“ mit dem Suffix *-p*, der den Singular der Maskulina bezeichnet, auf ein Brett gesetzt, und beide werden als „Wurzeln“ benannt. Es empfiehlt sich in diesem Sinne den von der modernen phonologischen Schule geprägten Begriff „Morphem“ zu gebrauchen, und das Wort „Wurzel“ nur in der allgemein üblichen Bedeutung, ohne Ausdehnung auf Suffixe und Endungen zu verwenden. Den Begriff „Phonem“ definiert der Verfasser (S. 31) noch ganz im alten Sinne von D. JONES, obgleich mittlerweile die Unzulänglichkeit dieser Definition aufgedeckt wurde, und heute selbst D. JONES eine andere Definition vertritt. Übrigens wirkt sich dieser Umstand in der Arbeit des Verfassers gar nicht aus. Selbst in der unvollkommenen Definition erweist sich der Begriff „Phonem“ für die Lautlehre des Hottentotischen so fruchtbar, daß es dem Verfasser gelingt, ein ganz neues Bild dieser Lautlehre zu zeichnen.

Der (statischen) Darstellung der hottentotischen Lautlehre sind die Teile II und III des Buches gewidmet, und zwar wird im Teile II (Kap. IV bis X) die Lautlehre des Nama-Dialekts, im Teile III (Kap. XI bis XIV) die des Korana-Dialektes (mit Berücksichtigung des Griqua) dargestellt. Die Darstellung erfolgt nach einem einheitlichen Plan: zuerst die Vokale, dann die Konsonanten ohne Schnalze, dann die Schnalzlaute und zuletzt das Tonsystem („Tonetics“). In jedem Kapitel wird die bisherige Darstellung und Beschreibung der betreffenden Laute durch die verschiedenen Forscher, sowie die auf Grund dieser Darstellung geschaffene und in den Eingebornenschulen eingeführte praktische Schrift ausführlich besprochen. Dabei treten die Vorzüge der neuen, auf dem Phonembegriffe gebauten Methode besonders deutlich und kraß zutage. Man kann sich des Mitleides über die armen Hottentoten-Kinder nicht erwehren, denen das Lesenlernen durch die schlechte Methode der weißen Beobachter ihrer Sprache so unnütz erschwert wird. Die Verschußlaute des Nama sind stimmlose Lenes, die von den Beobachtern bald als *g*, *d*, *b*, bald als *k*, *t*, *p* wahrgenommen wurden. Dieses Schwanken in der Wahrnehmung wurde in den Lesebüchern, Fibeln usw. willkürlich kodifiziert, und die Kinder müssen jetzt auswendig lernen, in welchen Wörtern sie *g*, *d*, *b* und in welchen sie *k*, *t*, *p* zu schreiben haben, obgleich sie in Wirklichkeit in allen Wörtern die gleichen Laute aussprechen. Die einsilbigen „starken Wurzeln“ (d. i. Wurzeln in unserem Sinne des Wortes) sind immer lang, die zweisilbigen sind ihrer Gesamtdauer nach den einsilbigen ungefähr gleich, aber die Verteilung der Dauer auf die zwei Silben ist schwankend und für die Wortbedeutung belanglos; dagegen sind die einsilbigen „schwachen Wurzeln“ (d. i. Endungen, Affixe und Partikeln) alle kurz. Somit ist die Quantität für das Hottentotische unwesentlich: es gibt keine Wortpaare, die nur durch die Quantität der Vokale unterschieden wären (wie etwa deutsch *Saat* — *satt* oder latein. *mensa* — *mensā*).

Daraus ergibt sich ein starkes Schwanken in der objektiven Dauer der Vokale. Die weißen Beobachter haben diese Quantitätsschwankungen sorgfältig notiert, und dies wurde auch auf das praktische Alphabet übertragen: in den hottentotischen Drucken werden vier Quantitätsstufen der Vokale graphisch unterschieden (z. B.  $\bar{e}$ ,  $e$ ,  $\check{e}$ ,  $\epsilon$ ), und die Kinder müssen in der Schule die „richtige“ Anwendung dieser Zeichen lernen, obgleich sie vom Standpunkte der Sprache vollkommen überflüssig sind. Ähnliche Beispiele finden sich in D. M. BEACH's Buch in großer Fülle. Es werden auch andere Fälle erwähnt, wo die Schul-lehrer unter dem Einflusse der mangelhaften Rechtschreibung die Aussprache der Schulkinder künstlich entstellen... Es scheint wirklich die höchste Zeit gewesen zu sein, daß die Lautlehre des Hottentotischen mit Hilfe einer höher-stehenden Methode erforscht wurde.

Diese höherstehende Methode besteht eigentlich nur darin, daß nicht alle faktisch wahrgenommenen Laute als gleichberechtigte Größen gebucht werden, sondern die einzelnen Laute als Varianten von Phonemen aufgefaßt werden. Es sind nur noch Ansätze einer phonologischen Methode — die moderne Phonologie scheint dem Verfasser noch ganz unbekannt zu sein — und trotzdem bedeutet dies einen gewaltigen Fortschritt im Vergleiche zu der bisherigen Methode der Beobachtung des Hottentotischen. Manches erklärt sich übrigens durch eine glückliche Veranlagung des Verfassers: D. M. BEACH ist ein systematischer Geist, er will in der Lautlehre Ordnung finden, und weiß sie zu finden. Dadurch erscheint der Verfasser für die darstellende Lautlehre besonders gut qualifiziert. Denn im Gegensatz zu manchen anarchistischen Empirikern, die hinter den Bäumen den Wald nicht zu sehen vermögen, muß betont werden, daß die Lautlehre jeder Sprache ein harmonisch geordnetes System ist.

Das System der hottentotischen Lautlehre, wie es von D. M. BEACH gezeichnet ist, ist einfach und harmonisch. Als Phonologe möchte ich nur einige Bemerkungen zu diesem Bilde machen. — Das Nama besitzt nach D. M. BEACH zwei Affrikaten  $-ts$  und  $kx$  (S. 65—67). Von den explosiven  $t$  und  $k$  unterscheiden sie sich einerseits durch ihren frikativen Abglitt, anderseits durch ihre energische Aspiration. Verfasser sagt selbst, daß diese Affrikaten in einer genauen analytischen Transkription durch  $tsh$  und  $kxh$  wiedergegeben werden sollten (S. 65), hält es aber für zweckmäßig, in einer „weiteren“ Transkription das  $h$  wegzulassen. Es darf jedoch gefragt werden, welcher von den zwei Zügen, durch die sich die Affrikaten von den entsprechenden Explosiven unterscheiden, als der wesentlichere betrachtet werden soll. Die starke Aspiration kann auf keinen Fall als Folge der Affrizierung gedeutet werden. Dagegen läßt sich die Affrizierung sehr leicht als Folge der starken Aspiration verstehen: die „affrizierende Aspiration“ kommt in sehr vielen Sprachen vor, wobei es sich immer um starke Aspiration handelt. Somit ist in den „ $tsh$ “ und „ $kxh$ “ des Nama-Dialektes die Aspiration das Wesentliche, das Primäre, die Affrizierung dagegen das Sekundäre und Unwesentliche. Von den drei Buchstaben, mit denen D. M. BEACH den akustischen Eindruck von diesen Lauten wiedergibt ( $tsh$ ,  $kxh$ ), muß nicht der letzte, sondern der mittlere ( $s$ ,  $x$ ) gestrichen werden, — und vom phonologischen Standpunkte aus unter-



scheiden sich die betreffenden Phoneme des Nama gar nicht von den entsprechenden Phonemen des Korana und Griqua, wo sie auch phonetisch als reine aspirierte Explosive (*th*, *kh*) ohne Affrizierung realisiert werden. Somit besteht in Nama bei den „Dentalen“ und „Gutturalen“ ein phonologischer Gegensatz zwischen aspirierten und nichtaspirierten Verschlusslauten. Derselbe Gegensatz besteht hier auch bei den Schnalzlauten — denn die zwei „clicks with velar efflux“ verhalten sich zueinander wie *k* zu *kx* (d. i. *kh*), und von den zwei „clicks with glottal efflux“ endet der eine mit einem starken, der andere mit einem behauchten Vokaleinsatz (S. 82—87). Es fragt sich nur, wie verhalten sich der „velare“ und der „glottale“ Typus von Schnalzlauten zueinander. Bekanntlich erfordert jeder Schnalzlaut einen vorderen („dentalen“, „palatalen“, „alveolaren“, „zerebralen“ usw.) und einen hinteren („velaren“) Verschuß, zwischen denen sich ein „leerer“ Raum mit verdünnter Luft befindet: das spezifische schnalzende Geräusch entsteht eben durch die Auflösung des vorderen Verschlusses und das Einbringen der Außenluft in den leeren Raum zwischen beiden Verschlüssen. Die „velaren“ Typen von Schnalzlauten entstehen nach D. M. BEACH dadurch, daß die normale Expiration noch vor der Auflösung des hinteren (velaren) Verschlusses einsetzt; dagegen geschieht bei den „glottalen“ Typen die Auflösung des velaren Verschlusses ganz geräuschlos („silent“), und die Expiration setzt erst nach dieser Auflösung ein. Dem phonetischen Vorgange mag durch diese Beschreibung im wesentlichen Genüge getan sein. Vom phonologischen Standpunkte aus ist aber jeder hottentotische Schnalzlaut (soweit er zur Bedeutungsunterscheidung dient) ein Phonem, d. i. eine in kleinere konsekutive Einheiten nicht weiter zerlegbare Größe. Der Phonologe kann sich daher nicht mit einer solchen Definition der „velaren“ Typen von Schnalzlauten begnügen, wie etwa „Phoneme, bei deren Realisation man zuerst ein schnalzendes Geräusch, dann einen velaren Konsonanten hört“. Aus D. M. BEACH's oben wiedergegebener Beschreibung geht hervor, daß der wesentliche Unterschied zwischen den velaren und den glottalen Typen der Schnalzlaute im Zeitpunkt des Einsetzens der normalen Expiration besteht; dieses Einsetzen ist beim velaren Typus beschleunigt, beim glottalen dagegen verzögert. Da nun das Einsetzen der normalen Expiration das Ende der spezifischen Schnalzartikulation bedeutet, so handelt es sich hier um Beschleunigung und Verzögerung des Endes, d. i. um kurze und lange Schnalzlaute. Vom phonologischen Standpunkte aus müssen die zwei Arten von Schnalzlauten mit velarer Auflösung einfach als „kurze“, und die zwei Arten mit glottaler Auflösung einfach als „lange“ bezeichnet werden<sup>1</sup>. Damit stimmt überein, daß die unaspirierten Schnalzlaute mit glottaler Auflösung auch objektiv länger als die entsprechenden Schnalz-

<sup>1</sup> Da die Schnalzlaute im Hottentotischen nur im Anlaute vorkommen, wo keine Konsonantenverbindungen geduldet werden, so können die langen Schnalzlaute nicht als geminierte, sondern nur als intensive („schwere“) betrachtet werden. Vgl. meinen Aufsatz in den „Scritti in Onore di ALFREDO TROMBETTI“ (Milano 1936), S. 168 ff., sowie MORRIS SWADESH, „The phonemic Interpretation of long Consonants“, *Language* XIII (1937), S. 1—10.

laute mit velarer Auflösung sind, wie D. M. BEACH's Messungen zeigen (S. 117)<sup>2</sup>.

Kennzeichnend für das Lautsystem des Hottentotischen ist das entschiedene Vorwiegen der Schnalzlauten. Der Nama-Dialekt besitzt 12 Konsonanten ohne Schnalz (*p, m; t, „ts“, s, n; k, „kx“, x; 'h; r*) und 20 Schnalzlauten, der Korana-Dialekt 17 nichtschnalzende und 24 schnalzende Konsonanten. Wir haben oben gesehen, daß die Schnalzlauten des Nama in kurze aspirierte, kurze unaspirierte, lange aspirierte und lange unaspirierte eingeteilt werden können; außerhalb dieser Einteilung stehen die nasalierten Schnalzlauten (die phonetisch kurz zu sein scheinen), und im Korana gesellen sich noch die rekursiven (oder „ejektiven“) Schnalzlauten hinzu, bei denen ebenfalls kein phonematischer Unterschied zwischen Länge und Kürze besteht<sup>3</sup>. Alles dies bezieht sich auf die Artikulationsart. Was die Artikulationsstelle betrifft, so haben die bisherigen Beobachter des Hottentotischen bekanntlich vier Reihen von Schnalzlauten unterschieden, denen z. B. KARL MEINHOF die Namen „dentale“ (Bezeichn. /), „alveolare“ (Bezeichn. ×), „zerebrale“ (Bezeichn. !) und „laterale“ (Bezeichn. //) gibt (vgl. KARL MEINHOF „Lehrbuch der Nama-Sprache“ 1909, S. 4). Das große Verdienst von D. M. BEACH besteht darin, daß er, dank seinem systematischen Geiste und seiner guten Methode, auch in diesen Teil des Schnalzproblems neues Licht und Ordnung gebracht hat. D. M. BEACH hat nämlich festgestellt, daß der Gegensatz zwischen KARL MEINHOF's „dentalen“ und „alveolaren“ Schnalzlauten ebenso wie der Gegensatz zwischen den „lateralen“ und „zerebralen“ nicht so sehr in der Artikulationsstelle, sondern vielmehr in der Art des Schnalzens liegt. Bei den „alveolaren“ und „zerebralen“ wird die Zunge vom Gaumen abgerissen, es entsteht ein momentanes knallartiges Geräusch (das speziell bei den zerebralen Schnalzlauten mit dem Herausschießen des Korkens aus einer Flasche verglichen wird); dagegen wird bei den „dentalen“ und „lateralen“ Schnalzlauten die Zunge erst nach einem allmählichen Hineingleiten und Reiben der Luft vom Gaumen entfernt, so daß eine Art schnalzendes Reibgeräusch entsteht. Die erste Art von Schnalzlauten bezeichnet D. M. BEACH als „implosive“, die zweite als „affrikative“. Etwas unkonsequent scheint es uns aber zu sein, daß daneben auch die alten Bezeichnungen nach den Artikulationsstellen (allerdings mit kleinen Veränderungen) beigelassen sind: so bezeichnet D. M. BEACH MEINHOF's „dentale“ als „dentale affrikative“, K. MEINHOF's „alveolare“ als „denti-alveolare implosive“, K. MEINHOF's „laterale“ als „laterale-affrikative“, K. MEINHOF's „zerebrale“ als „alveolare implosive“ Schnalzlauten. Betrachtet

<sup>2</sup> Leider gibt D. M. BEACH nicht an, ob sich die aspirierten Schnalzlauten mit glotaler Auflösung von den entsprechenden Schnalzlauten mit velarer Auflösung hinsichtlich der Dauer unterscheiden. S. 117 wird nur bemerkt, daß beide Arten von aspirierten Schnalzlauten eine längere Dauer als die unaspirierten Schnalzlauten mit velarer Auflösung (d. i. als die kurzen nach unserer Terminologie) aufweisen, was ja ziemlich selbstverständlich ist.

<sup>3</sup> Das Korana weist auch unter den nichtschnalzenden Konsonanten zwei rekursive (ejektive) auf, nämlich *ts'* und *kx'*. Über die Affrizierung dieser Laute dürfte mutatis mutandis dasselbe gesagt werden, was über die aspirierten *ts* und *kx* des Nama gesagt wurde. Vom phonologischen Standpunkte aus sollte man einfach *t'* und *k'* schreiben.

man die bei D. M. BEACH abgebildeten Palatogramme (Fig. 13, 14, 16, 17, 19, 20), so bemerkt man, daß bei den „dentalen affrikativen“ und den „dental-veolaren implosiven“ Schnalzlauten die Zunge den ganzen vorderen Mundraum bis hinter die oberen Vorderzähne ausfüllt, während bei den zwei anderen Reihen von Schnalzlauten ein ziemlich großer Teil des vorderen Mundraumes von der Zunge unausgefüllt bleibt. Wäre es nicht zweckmäßig, diesen Gegensatz auch terminologisch zu verwerten? Man bekäme dann etwa folgende Einteilung: „prolatolinguale affrikative“ (= KARL MEINHOF's „dentale“), „prolatolinguale implosive“ (= K. MEINHOF's „alveolare“), „retraktolinguale affrikative“ (= K. MEINHOF's „alveolare“) und „retraktolinguale implosive“ (= K. MEINHOF's „zerebrale“)<sup>4</sup>.

Außerordentlich wertvoll ist D. M. BEACH's Darstellung des hottentotischen „Tonsystems“. Auch hier erweist er sich seinen Vorgängern weit überlegen. Außer seinem systematischen Geist und seinem praktischen Sinn für die Unterscheidung des Wesentlichen vom Unwesentlichen, hilft dem Verfasser in diesem Teil seines Buches noch sein feines musikalisches Ohr. So gelang es auch dem Verfasser, die wesentlichen Züge des „Tonsystems“ beider Dialektgruppen des Hottentotischen festzustellen. Erstens erweist sich, daß als Intonationseinheit nicht die Silbe, sondern die „starke Wurzel“ betrachtet werden muß, die meistens zweisilbig (und, wenn einsilbig, lang, d. i. zweimorig) ist. Es erweist sich ferner, daß das System des Nama von dem des Korana ziemlich stark abweicht. Während das Nama sechs „Toneme“ (d. i. bedeutungsunterscheidende Wortintonationen) besitzt, unterscheidet das Korana nur vier solche Toneme. Schematisch ausgedrückt, verwertet das Nama zur Wortunterscheidung drei Stimmregister und innerhalb jedes Stimmregisters eine steigende und eine fallende Tonbewegung<sup>5</sup>, während das Korana einen neutralen ebenen, einen hohen ebenen, einen steigenden und einen fallenden „Ton“ zur Wortunterscheidung benützt. Alle diese Feststellungen beziehen sich aber nur auf die „Ansageform“ der Wörter. Im Satzzusammenhange wird das etymologische Tonprofil der einzelnen Wörter auffallend stark verändert. Diese Veränderungen sind nicht willkürlich, sondern irgendwie grammatisch bedingt, denn D. M. BEACH hat ein und denselben Text von vier Eingeborenen aufgezeichnet und dabei wesentlich gleiche Ergebnisse erhalten (S. 150—177). Aber die Gesetze der hottentotischen Satzintonation scheinen so kompliziert zu sein, daß es D. M. BEACH bei all seinem Scharfsinn nicht gelungen ist, dieses Rätsel zu lösen. Nur einige wenige Gesetze der Tonveränderung bei Zusam-

<sup>4</sup> Es wäre vielleicht ratsam, auch bei den nichtschnalzenden Konsonanten des Hottentotischen die Ausdrücke „dental“ und „alveolar“ durch „prolatolinguale“ und den Ausdruck „velar“ durch „retraktolinguale“ zu ersetzen, wodurch der Parallelismus zwischen den schnalzenden und nichtschnalzenden Konsonanten hervorgehoben worden wäre. Denn im Grunde genommen handelt es sich in beiden Fällen um dasselbe Verhältnis — nur sind die einzelnen Zungenstellungen bei den Schnalzlauten durch das obligatorische Vorhandensein des hinteren „Stützverschlusses“ und des zentralen luftarmen Hohlraumes naturgemäß nach vorn geschoben.

<sup>5</sup> Zwar bezeichnet der Verf. den tiefsten Fallton als „eben“ (low-mid level Toneme), bemerkt aber, daß die zweisilbigen (vierphonemigen) Wurzeln mit diesem Ton eine fallende Tonbewegung auf der zweiten Silbe aufweisen (S. 141).



mensetzungen aus zwei Wurzeln u. dgl. konnten eruiert werden (S. 146 bis 147)<sup>6</sup>.

Die beschreibende Lautlehre nimmt den größten Teil des Buches ein. Die historische Lautlehre wird in zwei kurzen Kapiteln (S. 247—282) behandelt, die vom Scharfsinn des Verfassers Zeugnis ablegen. Besonders gelungen ist Kap. XV („Comparative Tonology of Nama and Korana“, S. 247 bis 253), wo das Intonations- und Phonemsystem des „Urhottentotischen“ in eleganter und restlos überzeugender Form rekonstruiert ist. Im Kapitel XVI („The Phonetic History of Hottentot Roots“) wird das schwierige Problem der Entstehung der verschiedenen Wurzeltypen behandelt. Bekanntlich hält KARL MEINHOF nur die einsilbigen Wurzeln des Nama für primär: die zweisilbigen sollen durch Erweiterung mittels heute nicht mehr produktiver Suffixe entstanden sein. Diese Auffassung bezeichnet D. M. BEACH als „Kompositionstheorie“ und lehnt sie u. E. mit sehr triftigen Gründen ab. Eine entgegengesetzte Theorie, die D. M. BEACH als „Dekompositionstheorie“ bezeichnet, wurde vom verdienstvollen Hottentotenforscher Dr. HEINRICH VEDDER formuliert, und ist in deutscher Sprache als Beilage zu D. M. BEACH's Arbeit (S. 313 bis 315) abgedruckt. Nach dieser Theorie sollen die Wurzeln des Urhottentotischen ursprünglich alle nach einem Muster gebaut worden sein: „Schnalzlaut + Vokal + *m, n, r* oder *p* + Vokal“. Alle übrigen, heute bestehenden Wurzeltypen sollen aus diesem Urtypus sekundär entstanden sein. Dr. HEINRICH VEDDER formuliert diese Theorie ziemlich vorsichtig und mit gewissem Vorbehalt. D. M. BEACH schließt sich aber dieser Theorie in ihrer äußerst radikalen Form an. Wir müssen gestehen, daß wir in diesem Punkte dem Verfasser nicht vollkommen zustimmen können. Daß die dreiphonemigen Wurzeln (d. i. die Typen „Konsonant + Vokal + Vokal“ und „Konsonant + Vokal + Nasal“) auch heute noch zweisilbig sind (indem die Vokalverbindungen keine Diphthongen, sondern heterosyllabische Lautfolgen sind, und die Nasale im Wurzel-laut silbisch sind) — das wurde vom Verfasser bereits im deskriptiven Teile seines Buches festgestellt. D. M. BEACH's Ableitung der Wurzeln des Typus *tan* „gewinnen“ vom Typus *kunu* „verderben“ (to spoil) darf als gelungen betrachtet werden: da die vierphonemigen zweisilbigen Wurzeln mit intervokalischem Nasal niemals auf *o, e* auslauten, und außerdem noch niemals den Ausgang *mu* aufweisen, — während die übrigen vierphonemigen Wurzeln alle möglichen Vokale im Ausgange zulassen, — so liegt die Annahme nahe, daß die ursprünglichen auslautenden *o, e* nach Nasalen und das ursprüngliche auslautende *u* nach *m* in solchen Wurzeln geschwunden sind, wobei ihre silbische Funktion auf den vorhergehenden Nasal übergegangen ist. Es würde hier eine lautgesetzliche Entwicklung vorliegen, die recht plausibel wäre. Aber die Ableitung der Wurzeltypen *kai* „groß“ und *'ōā* „suchen“ von den Typen *sari* „besuchen“ und *koma(-p)* „Oxe“ entbehrt jeder Überzeugungskraft. Man kann

<sup>6</sup> Eine andere „Lücke“, die D. M. BEACH in seiner Untersuchung konstatiert und deren Ausfüllung er von der künftigen Forschung erwartet, ist das Fehlen von Angaben über die „Tonetik“ der schwachen Wurzeln (d. i. Partikeln und Formanten). Es ist aber möglich, daß diese Elemente prosodisch neutral sind — wie es in vielen anderen „Ton-sprachen“ vorkommt.

über die Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze verschiedener Meinung sein, wirklich überzeugend sind aber immer nur solche sprachhistorische Behauptungen, die sich auf ausnahmslose Lautgesetze stützen. Bei der Ableitung von „Hiatuswurzeln“ aus vierphonemigen Wurzeln muß eine lautgeschichtlich unbegründete zweifache Behandlung der intervokalischen Konsonanten angenommen werden: ohne ersichtlichen Grund sollen diese Konsonanten in den einen Wurzeln geschwunden und in den anderen unversehrt geblieben sein. D. M. BEACH führt eine Reihe von Fällen an, wo nach seiner Meinung eine derartige zweifache Behandlung der intervokalischen Konsonanten sogar in ein und derselben Wurzel eingetreten ist: *kau* = *karu* „bewegen“, *kxoa* = *kxopa* „öffnen“ usw. (S. 247). Solche Fälle entbehren aber jeder Beweiskraft: das Nebeneinander von deutsch *stramm* und *straff* kann doch nicht als Beweis für die Herkunft des deutschen *f* aus *m* (oder, umgekehrt, des deutschen *m* aus *f*) angeführt werden! — Somit muß die Ableitung der hottentotischen Hiatuswurzeln von den heute bestehenden vierphonemigen Wurzeln abgelehnt werden. Das Problem könnte aber trotzdem im Sinne der „Dekompositionstheorie“ gelöst werden, wenn man von einer Grundform mit solchen Konsonanten ausgehen würde, die lautgesetzlich, d. i. ausnahmslos in intervokalischer Stellung, schwinden würden. D. M. BEACH hat gewiß recht, indem er das intervokalische *r* aus *\*t* ableitet. Daraus folgt aber, daß die ursprünglichen Wurzeln zwischen Vokalen nur die Konsonanten *t*, *n*, *p*, *m* enthielten, d. i. entweder „Dentale“ oder „Labiale“. Der Sinn dieser Einschränkung ist nicht recht einzusehen. Warum sollten die ursprünglichen Wurzeln nicht auch intervokalische Gutturale enthalten? Dadurch wäre das Problem gelöst: die intervokalischen Gutturalen *k* und *n* waren einmal da, sie sind aber lautgesetzlich geschwunden (*k* restlos, *n* mit Hinterlassung der Nasalierung der umgebenden Vokale), und so sind *\*soka* „ziehen“ zu *soa* und *\*tanu* „fließen“ zu *tāu* geworden<sup>7</sup>. Man könnte vielleicht einwenden, daß das Zahlwort *haka* „vier“ bis heute noch ein intervokalisches *k* aufweist: wer weiß aber, ob dieses Wort nicht aus der Zusammensetzung von zwei zweiphonemigen Elementen (*ha* + *ka*) entstanden ist<sup>8</sup>, wobei diese Zusammensetzung erst nach dem vermuteten lautgesetzlichen Schwunde der intervokalischen Gutturalen stattgefunden hat. Somit können die hottentotischen Hiatuswurzeln auch ohne Verletzung des Grundsatzes der Ausnahmslosigkeit der Lautgesetze erklärt werden. Was die Behauptung des Verfassers, daß alle urhottentotischen Wurzeln mit einem Schnalzlaute begonnen haben, betrifft, so läßt sich diese Behauptung auf keine Weise mit der Lautgesetzlichkeit in Einklang bringen. Das einzige Argument zugunsten

<sup>7</sup> Freilich kommt *n* im Hottentotischen heute gar nicht vor. Sollte unsere Erklärung der nasalierten Hiatuswurzeln richtig sein, dann würde ja das Fehlen des *n* in postvokalischer Stellung ganz begreiflich. Was die Anlautstellung betrifft, so ist es möglich, daß *n* in dieser Stellung bereits im Urhottentotischen nicht zugelassen wurde — wie es ja in so vielen anderen Sprachen der Fall ist.

<sup>8</sup> Vielleicht ist in diesem Worte das Element *ka* mit der Formans des Dual Mask. *\*kha* identisch. Der Verlust der Aspiration könnte in diesem Falle durch den dissimilierenden Einfluß des anlautenden *h* erklärt werden, was allerdings nur dann eintreten konnte, als die dualische Bedeutung des *kha* in diesem Worte nicht mehr empfunden wurde.

dieser Behauptung ist, daß die überwiegende Mehrzahl der hottentotischen „starken Wurzeln“ auch heute noch einen Schnalzlaut im Anlaute aufweist (S. 261, 267). Dieses Argument ist aber erstens faktisch nicht ganz richtig. Im Nama dürfen im Wurzelanlaute zwanzig Schnalzlaute und elf nicht-schnalzende Konsonanten stehen. Theoretisch sollte man also erwarten, daß nur 35,5 Prozent aller „starken Wurzeln“ keinen Schnalzlaut aufweisen. Von diesem Standpunkte aus haben wir den S. 150 ff. abgedruckten Text untersucht und festgestellt, daß in Wirklichkeit die „schnalzlosen“ starken Wurzeln  $41\frac{1}{3}\%$  aller darin vorkommenden starken Wurzeln ausmachen. Somit ist die Zahl der schnalzlosen starken Wurzeln im Hottentotischen gar nicht so klein und übersteigt die theoretisch erwartete Zahl. Aber auch selbst dann, wenn die Zahl der schnalzlosen Wurzeln geringer als die theoretisch erwartete wäre, würde man daraus keine Schlußfolgerungen ziehen dürfen: im Deutschen gibt es nur wenige Wörter, die mit *i* beginnen, — daraus folgt aber nicht, daß im „Urdeutschen“ der Vokal *i* überhaupt nicht im Anlaute stehen durfte. Die Annahme eines obligatorischen Schnalzlautes für alle „starken Wurzeln“ des „Urhottentotischen“ ist nicht nur gar nicht notwendig, sondern auch höchst unwahrscheinlich. Denn dann würde das Schnalzen eine Art Signal des Wurzelanlautes sein, d. i., es würde eine formale, morphologische Bedeutung besitzen, und, um in das grammatische System der Sprache eingebaut zu werden, würden auch alle Fremd- und Lehnwörter mit einem Schnalzlaut versehen sein müssen (sonst würden sie ja als „schwache Wurzeln“, d. i. Formanten und Partikeln gedeutet werden).

Somit darf D. M. BEACH's „Dekompositionstheorie“ nur mit gewissen Veränderungen angenommen werden. Der Grundsatz, daß alle „starken Wurzeln“ des Urhottentotischen ursprünglich zweisilbig waren und das Schema „Konsonant + Vokal + Konsonant + Vokal“ aufwiesen, muß beibehalten werden. Es darf aber angenommen werden, daß a) als erster Komponent solcher Wurzeln nicht nur schnalzende, sondern auch nichtschnalzende Konsonanten auftraten und b), daß der intervokalische Konsonant nicht nur ein Labial (*p*, *m*) oder ein Dental (*t*, *n*), sondern auch ein Guttural (*k*, *ŋ*) sein konnte. Als sicher darf jedenfalls betrachtet werden, daß die Schnalzlaute bereits im Urhottentotischen bestanden und nicht etwa aus dem Buschmännischen entlehnt worden sind. Die Frage nach der Urverwandtschaft des Hottentotischen mit dem Buschmännischen wird dadurch noch keineswegs gelöst. Jedenfalls besitzt man aber nunmehr eine gut fundierte Basis für den Vergleich des Hottentotischen mit anderen Sprachen.

Das letzte Kapitel des Buches von D. M. BEACH ist dem Problem der Reform des hottentotischen Alphabets und der Rechtschreibung gewidmet (S. 283—309). Nach einer gerechtfertigten Kritik der heute üblichen Schreibweise werden zwei neue Systeme vorgeschlagen, von denen das eine sich vom heute üblichen nur wenig unterscheidet und mehrere „unlateinische“ Buchstaben enthält, das andere aber mit der Tradition radikal abbricht und ausschließlich lateinische Buchstaben ohne diakritische Zeichen (außer den Nasalvokalen *ũ*, *ã*, *ĩ*) enthält. Der Verfasser zieht dieses zweite Schriftsystem vor, und hat darin entschieden recht.



Das Buch ist lebhaft geschrieben. Dadurch, daß der Verfasser den Leser in den Werdegang seiner Untersuchung einweiht, bewahrt er mit dem Leser einen ständigen und lebendigen Kontakt. Trotz der „trockenen Materie“ und der pedantischen Gründlichkeit des Verfassers liest sich das Buch mit Leichtigkeit und Interesse. Die äußere Ausstattung des Buches läßt nichts zu wünschen übrig. Viele vortrefflich ausgeführte Abbildungen der untersuchten Eingebornen, einige Palatogramme, Kymogramme und musikalische Kurven illustrieren den Text. Der komplizierte Satz der phonetisch transkribierten Wörter und Textproben macht der Druckerei eine Ehre.

Es ist ein Buch, das man schwer aus der Hand gibt.



## Wetterzauber auf den Yabob-Inseln in Neuguinea.

Von P. ALBERT AUFINGER, S. V. D., Alexishafen P. O. Madang, New Guinea.

### Inhalt.

- |                  |                  |
|------------------|------------------|
| Einleitung.      | 3. Sturmzauber.  |
| 1. Regenzauber.  | 4. Meereszauber. |
| 2. Sonnenzauber. |                  |

### Einleitung.

Die Yabob-Inseln oder auch Yomba-Inseln, wie sie auf den Karten vielfach genannt werden, liegen nördlich von der Bilibili-Insel und etwa eine gute Stunde Weges südlich der Bezirksstadt Madang, nahe am Festland Neuguineas. Es sind zwei kleine Inseln, von denen die kleinere, die dem Festland und Madang am nächsten liegt, Marek, die größere aber Yabob heißt. Die Bewohner beider Inseln nennen sich Yabob-Leute. Sie sprechen eine melanesische Sprache. Schon immer hatten die Yabob-Leute ihre meisten Gärten am Festland angelegt. In neuester Zeit wurden manche der häufigen Überfahrten von den Inseln zum Festland und umgekehrt überdrüssig, und so hat seit einigen Jahren eine starke Auswanderungsbewegung eingesetzt, der zufolge viele Yabob-Familien die Inseln endgültig verlassen und sich bei ihren Gärten auf dem Festland angesiedelt haben. Schätzungsweise beträgt die gesamte Yabob-Bevölkerung am Festland und auf den Inseln alles in allem etwa 200 bis 250 Köpfe.

Seit zwei oder drei Jahrzehnten sind die Yabob-Leute mit der europäischen Kultur intensiv in Berührung gekommen. Die Folge war, daß die alte, bodenständige Inselkultur mehr und mehr abstarb. Heute wissen nur noch die Alten die Sitten und Gebräuche der früheren Zeit. Noch ein weiteres Jahrzehnt und man wird den letzten zuverlässigen Gewährsmann vermutlich schon ins Grab gelegt haben. Es schien darum ein Gebot der Stunde zu sein, noch in der letzten Frist mancherlei über das voreuropäische Eingebornenleben von den wissenden Alten zu erfragen und für die Völkerkunde aufzuzeichnen, soweit die Untersuchungen früherer Forscher noch Lücken und Unklarheiten ließen. Die nachfolgenden Notizen über Wetterzauber auf den Yabob-Inseln sind ein Ergebnis dieser Bemühungen.

Es liegt auf der Hand, daß ein Inselvolk wie die Yabob-Bevölkerung, das wohl täglich im harten Existenzkampf mit Meer und Wetter und Kanu zu tun hatte, dem Wetterzauber besondere Bedeutung und Sorgfalt schenkte, um nach Belieben Regen oder Sonne, stille oder stürmische See machen zu können. Nicht jeder der Alten verstand jeden Zauber, sondern der einzelne Zauber war in gewissem Sinne ein Familienerbstück. Der eine Mann hatte z. B. Kenntnis und Macht zum wirksamen Liebeszauber, ein anderer zum Regen-

zauber usw. Manchmal allerdings konnte auch ein einzelner Mann mehrere Zauberpraktiken beherrschen und ausüben.

Vier Arten des Wetterzaubers sollen im folgenden beschrieben werden: 1. Regen zu machen (Regenzauber); 2. Regen aufhören und Sonne scheinen zu lassen (Sonnenzauber); 3. stürmische See zu machen (Sturmzauber); 4. ruhige See zu machen (Meereszauber). Als Gewährsleute hatte ich alte Yabob-Männer, die früher selbst diese Zauberpraktiken ausgeübt haben.

### 1. Regenzauber.

Nach langer Trockenzeit oder fallweise bei anderen Gelegenheiten hatte der Regenzauberer die Aufgabe, Regen zu machen. Man kann dabei eine Vorbereitung, dann die eigentliche Zauberhandlung und dann eine Art „Nachspiel“ unterscheiden.

a) Der Regenzauberer<sup>1</sup> geht schon am frühen Morgen in den Busch, um die für den Zauber nötigen Pflanzen zu suchen. Er nimmt zunächst eine dünne Liane (*tililindi*), die sich nach Abschälen der Rinde ganz ölig anfühlt<sup>2</sup>. Dazu nimmt er einige schwertförmige Blätter des *adi*-Strauches<sup>3</sup> und einige Zweige des *kamára*-Baumes<sup>4</sup>. Diese *adi*- und *kamára*-Blätter und -Zweige umbindet er mit der öligen Liane. Dann geht er mit dem Blätterbüschel zum nächsten fließenden Süßwasser (Fluß oder Bach), legt es da in das Wasser hinein und beschwert es mit Steinen, indem er spricht:

*O mam o Bipoi o Sagui ui naup* „Oh Vater, oh *Bipoi*, oh *Sagui*<sup>5</sup>,  
*idu mekemé*<sup>6</sup> *adi nimalon na nou tili-* mach<sup>7</sup>, daß Regen fällt! Jetzt gebe

<sup>1</sup> In unserem Falle war es der Yabob-Mann MALE von der Insel Marek. Er behauptet, diesen Zauber unmittelbar von seinem Vater erlernt und übernommen zu haben.

<sup>2</sup> Die Eingebornen sagen, der Saft dieser Liane diene sonst auch als Mittel zur Unfruchtbarmachung bzw. Abtreibung. Zuviel davon kann den Tod bewirken.

<sup>3</sup> Der *adi*-Strauch gehört in die Familie der Cordylinen. Wegen seines würzigen Geruches werden seine Zweige und Blätter gern bei Tänzen als Schmuck getragen, wie sie auch dem Toten mit ins Grab gegeben werden.

<sup>4</sup> *kamára* ist ein Baum mit hellen, lindenblattähnlichen Blättern, der sehr schnell wächst. Besonders auf neu geschlagenem Buschland reckt er sich als erster wieder empor. Sein botanischer Name ist mir leider nicht bekannt. Die *kamára*-Zweige werden sowohl beim Regen- wie beim Sonnenzauber gebraucht. Man denkt sich, die Geisterfrauen, welche die Wolken verschieben, gebrauchen den *kamára*-Baum als Leiter, um zu den Wolken hinauf und wieder herunter zu steigen. Ebenso soll der *kiriri*-Baum, der bei anderer Gelegenheit genannt wird, als Leiter der Geister dienen.

<sup>5</sup> Im Pantheon der Yabob-Leute befinden sich u. a.: die Geister *Bipoi* mit seiner Frau *Sion*, *Sagui* mit seiner Frau *Lelei*, *Meaded* mit seiner Frau *Katirum* (oder *Inad*). Als Stammesahnen werden genannt: *Kilibob* und seine Frau *Ororpain* (oder *Roipain*) und dessen Bruder *Manup* mit seiner Frau *Dangekpain*. Diese Namen kehren in den Zaubersprüchen öfters wieder.

<sup>6</sup> Der eigenartige Laut *l* ist ein Mischlaut mit lateraler Artikulation zwischen dem Zungen-*r* und *l*. Es ist genau derselbe Laut, den P. WILH. SCHMIDT im § 336 seiner Arbeit „Die Sprachlaute und ihre Darstellung in einem allgemeinen linguistischen Alphabet“ („Anthropos“ II, 1907, S. 862) beschrieben und für den er das hier gewählte Zeichen *l* vorgeschlagen hat.

<sup>7</sup> Obwohl *Bipoi* und *Sagui* zwei verschiedene Geister sind, steht im Text der Singular *naup* („mach“); der Plural würde heißen *anaup*.



*lindi nimalon na nou kamára nimalon na nou o mam o ui naup idu.*

ich *adi* in deine Hand [als Opfer],  
ich gebe *tililíndi* in deine Hand, ich  
gebe *kamára* in deine Hand. Oh  
Vater, mach, daß Regen fällt!“

Darauf geht der Zauberer ins Dorf zurück. Um den Zauber wirklich wirksam zu machen, muß er bis zum Eintritt des Regens gewisse Meidungsverbote einhalten: er darf kein Wasser trinken (Kokosnußmilch ist ihm aber erlaubt), er darf nichts essen, das mit Wasser gekocht ist, und er muß sich des Beischlafes enthalten.

b) Am Abend dieses Tages veranstaltet der Zauberer ein großes Essen. Während noch das Essen gekocht wird, setzen sich die Männer um den Regenzauberer und den Häuptling des Dorfes im Kreise herum. Der Zauberer hat sich ganz mit schwarzer Farbe<sup>8</sup> eingeschmiert, nur seine Lippen und sein Nasenrücken sind mit weißem Kalk bestrichen. Der Häuptling selbst ist ohne Schmuck. Er hat nur sein Beil<sup>9</sup> und eine aufgeschlagene Kokosnuß mitgebracht. Der Zauberer hält eine kleine Trinkschale<sup>10</sup> aus der harten Kokosnußschale in der einen Hand und in der anderen trägt er das sogenannte „Frauenschwert“<sup>11</sup>. Nun sagt der Zauberer: *yauka tanou*, „wir wollen ein Abendfest machen“.

Vorher war schon ein berauschendes Getränk zubereitet, das die Eingebornen in der Pidjin-Sprache *koniak bilong kanaka* („Kanaken-Kognak“) nennen. Dieser „Kognak“ wird in Neuguinea nicht in allen Gebieten, wo er überhaupt bekannt ist, in gleicher Weise hergestellt. Das Verfahren der Yabob-Leute ist folgendermaßen: Die Wurzeln des *ayuw*-Strauches (*Piper methysticum*) werden ausgegraben und zunächst an der Sonne getrocknet und dann noch etwa zwei Monate im Hause zum Weitertrocknen aufgehängt. Will man nun abends „Kognak“ trinken, dann werden die trockenen Wurzeln zunächst in Wasser etwas aufgeweicht und danach mit einem Steine weich geklopft. In ein Gefäß aus einer größeren halben Kokosnußschale wird nun für jeden Mann ein kleines (wie in der Anmerkung 10 schon genanntes) Trinkschälchen voll Wasser gegossen. Sollen aber mehrere Männer, etwa ein halbes Dutzend und mehr, an dem Gelage teilnehmen, würde natürlich eine Kokosnußschale

<sup>8</sup> Die schwarze Farbe erhalten die Yabob-Leute von den Bewohnern der Gebirgsdörfer an der Rai-Küste, landeinwärts von Yaimas.

<sup>9</sup> Gemeint ist das Steinbeil (*adiu*) mit Kniestiel und Zwischenfutter, wie es bei den Küstenleuten früher allgemein in Gebrauch war. Heute ist die Steinklinge dieser Beile meist durch eine europäische Eisenklinge ersetzt.

<sup>10</sup> Diese kleinen Trinkschälchen sind gewöhnlich durch Kerbschnitte reich verziert, eventuell auch etwas bemalt. An Rauminhalt fassen sie etwa zwei bis drei Eßlöffel voll Flüssigkeit. Vgl. die Abbildung in natürlicher Größe.

<sup>11</sup> Es handelt sich um die etwa 150 cm lange Keule aus dem Holz der Betellattenspalme (Familie der *Aréka*), die aus einem Stück gemacht, wie ein zweischneidiges Schwert nach beiden Seiten hin zugeschärft, an einem Ende zugespitzt und am andern Ende mit einem Griffabschlußknäuf versehen ist. Der in der Literatur für diese Art Keulen gebräuchliche Ausdruck „Frauenschwert“ ist in diesem Falle wie auch wohl anderswo irreführend, da bei den Yabob-Leuten diese Waffe nie von den Frauen, sondern nur von den Männern geführt wurde.

voll nicht genügen; darum gießt man in einem solchen Falle für jeden ein Trinkschälchen voll Wasser in eine große Holzschüssel. Nun nehmen die unverheirateten jungen Burschen und Mädchen je 2 bis 3 Würzelchen in den Mund und zerkauen sie gründlich. Die zerkaute, mit Speichel vermischte Wurzel wird nun in das vorher ausgemessene Wasser getan. Man läßt die Wurzel etwas ziehen, nimmt sie wieder heraus, kaut sie abermals und legt sie dann wieder in das Wasser hinein. Darauf nimmt jemand eine halbe Kokosnußschale, die unten ein Loch hat. Man legt etwas zerkleinertes Alang-Alang-Gras in die Schale, hält das Loch mit dem Finger zu und gießt nun das mit Wurzelsaft und -fasern und Speichel vermischte Wasser hinein. Wenn man den Finger wegzieht und dadurch das Loch unten wieder öffnet, fließt die Flüssigkeit als fertiger „Kognak“ in eine Schale oder Schüssel, wobei das zerkleinerte Gras als Seihe dient. Man versucht das Getränk. Ist es nicht würzig



## Trinkschälchen (natürl. Größe)

genug, wird Zuckerrohrsaft zugesetzt, ist es zu scharf, wird Salzwasser beigemischt. Das Kauen der Wurzeln besorgen nur die unverheirateten Burschen und Mädchen, „Kognak“ trinken zu dürfen ist aber ausschließlich ein Vorrecht der verheirateten Frauen und Männer. Das Getränk hat ohne eigentliche Gärung ziemlich berauschende Wirkung. Es gibt manchmal richtig betrunkene Männer in den Dörfern und mancher Alte will jeden Abend ein Schälchen „Kognak“ als Schlaftrunk haben.

Hat der Regenzauberer im Kreise der sitzenden Männer seine Einladung zum Abendfest (*yauka tanou*) ausgesprochen, dann wird der fertige „Kognak“ herbeigebracht. Alle erheben sich, um nacheinander jeder etwas von dem Getränk zu genießen. Der Häuptling trinkt zuerst, der Zauberer zuletzt. Sobald der Zauberer getrunken hat, spuckt er einen kleinen Rest des „Kognaks“ mit Speichel vermisch aus seinem Munde in hohem Bogen aus und sagt dabei: *O mam o Bipoi o Sagui ui naup idu*, „Oh Vater, o Bipoi, oh Sagui, mach, daß Regen fällt!“ Nach diesem Spruch setzen sich alle mit untergeschlagenen

Beinen hin, legen die Hände in den Schoß und senken das Haupt wie in stiller Andacht. Nur der Zauberer, auf das „Frauenschwert“ gestützt, bleibt stehen. Dann beugt er sich zur Erde nieder und dreht das kleine Trinkschälchen wie einen Kreisel auf dem Boden, wobei er in fast rezitierendem Tone ruft:

*O Sion pogi-damon mandisde  
mais bakaup uso Dumat-lon diti.*

„Oh *Sion*, die du am Kap von Pogi<sup>12</sup> wohnst, erhebe dich, trage [sc. Wolken und Wind] und komm und häufe sie beim Dumat<sup>13</sup> an!“

Dieser Anruf findet seine Erklärung in der Erfahrung der Yabob-Leute, daß gewöhnlich der kalte Nachtwind, der von den Bergen des Bismarck- und Finisterrae-Gebirges an der Rai-Küste herunterweht, den Regen bringt. Daher werden die Geisterfrauen *Sion* und später auch *Inad* angerufen, sie möchten Wind und Wolken an den Bergen der Rai-Küste anhäufen und sie dann nach Yabob herüberschicken, damit es auf den Yabob-Inseln regnet.

Während der Regenzauberer den obigen Spruch sagt, schlägt der Häuptling, der vor ihm sitzt, mit dem Steinbeil auf die Kokosnuß ein. Nun dreht der Zauberer das Schälchen ein zweites Mal und sagt dabei:

*O Inad pogi-damon mandisde  
mais bakaup uso Dumat-lon dilip ui  
naup idu.*

„Oh *Inad*, die du am Kap von Pogi wohnst, trage [Wolken und Wind] und komm und nachdem du sie am Dumat angehäuft hast, mach, daß Regen fällt!“

Unterdessen schlägt der Häuptling wieder auf die Kokosnuß, so daß sie sich nun bald öffnet. Wiederum dreht der Zauberer das Schälchen und sagt dabei:

*O Lelei o pogi-damon mandisde  
mais bakaup uso Dumat-lon dilip ui  
naup idu.*

„Oh *Lelei*, oh die du am Pogi-Kap wohnst, trage [Wolken und Wind] und komm, und nachdem du sie am Dumat angehäuft hast, mach, daß Regen fällt!“

Wiederum schlägt der Häuptling auf die Kokosnuß. Nun ruft der Zauberer alle Geister und Geisterfrauen, die den Regen bringen, zusammen an und sagt:

*o mam o Bipoí o Sagúí o Sion o  
Inad o Lelei ui naup idu ui naup idu  
eeh — — hoa — — ah!*

„Oh Vater, oh *Bipoi*, oh *Sagui*, oh *Sion*, oh *Inad*, oh *Lelei*, mach, daß Regen fällt, mach, daß Regen fällt, eeh — — hoa — — ah!“

<sup>12</sup> Pogi ist die Landspitze Bunú an der Küste von Mugil, nördlich von Alexishafen. Dort haben die Geister ihre Wohnungen.

<sup>13</sup> Dumat ist ein Berg an der Rai-Küste, der von Mindiri aus landeinwärts liegt.



Beim Schluß *eeh* — — *hoa* — — *ah!* setzen alle mit ein und singen ihn neumenartig. Das *eeh* wird etwa auf dem Ton *F* lange gedehnt, dann etwas anschwellend und *hoa* eine Quinte höher gesungen und dieses Crescendo wird dann plötzlich mit einem kurzen *ah!* abgebrochen. Zu dem beim Singen weitgeöffneten Munde werden auch noch die Augen künstlich vergrößert, indem man sich mit den Zeigefingern die unteren Augenlider herunterzieht.

Während dieser Zeremonie hat der Häuptling die Kokosnuß vollends aufgeschlagen. Wenn nach dem plötzlichen Abbrechen der Neume die Männer alle aufstehen, bekommt jeder ein Stückchen von der Kokosnuß.

c) Zum Abschluß essen alle Männer die vom Häuptling zerschlagene Kokosnuß vollständig auf und daran schließt sich ein Festessen. Damit ist der Regenzauber an sich beendet.

Es wird nun allerdings nicht sofort anfangen zu regnen, sondern nach dem Glauben der Kanaken erst dann, wenn die mit der Liane umbundenen *adi*- und *kamára*-Blätter und -Zweige, die der Zauberer am Morgen ins Wasser gelegt hat, in Fäulnis übergehen. Sollte es trotz des Zaubers längere Zeit nicht regnen, so beruft sich der Zauberer zu seiner Rechtfertigung darauf, das Blätterbüschel im Wasser wäre immer noch nicht faul geworden.

Wie lange der Regen anhalten soll, bestimmt der Zauberer selbst, und zwar gleich, wenn er das Blätterbüschel ins Wasser legt. Er gibt dann die Zeit an, wie lange es regnen soll. Regnet es dann aber zu lange, so daß sich die Leute über zuviel Regen beklagen, dann nimmt der Zauberer heimlich das Blätterbüschel wieder aus dem Wasser heraus, schüttelt es kräftig und hängt es zum Trocknen in den Rauch des Herdfeuers. Sind die Blätter wieder ganz trocken geworden, dann muß der Regen aufhören. So fest ist der Zauberer von seiner Kunst überzeugt.

Wie schon oben gesagt, ist die Wirksamkeit des Regenzaubers absolut abhängig von der treuen Einhaltung der genannten Meidungsverbote durch den Zauberer selbst. Schon eine heimliche Übertretung macht den Zauber zunichte.

## 2. Sonnenzauber.

Dieser Zauber wird angewandt, wenn lange Zeit schlechte Witterung war, um besseres Wetter zu geplanten Reisen oder für die Gartenfrüchte zu erlangen.

Der Sonnenzauberer geht morgens in den Busch und sucht sich eine Anzahl Kräuter und Sträucher zusammen. Es sind die folgenden:

- a) *ringi*-Blätter: *ringi* gehört zur Crotonfamilie; die Blätter sind gelb; der Pflanzensaft hat stark abführende Wirkung.
- b) *ninira*-Blüten: *ninira* ist ein freundlicher Zierstrauch, dessen grüne Blätter rot gefleckt sind.
- c) *don*-Zweiglein: *don* ist ein zartblättriger, buschiger Zierstrauch mit hellgrünen Blättern, dem ein angenehm würziger Geruch eigentümlich ist.
- d) *talat*-Blätter: *talat* ist ein Zierstrauch mit feurigroten, handgroßen, herzförmigen Blättern.
- e) *wobu*-Blätter: *wobu* gehört zur Familie der Cordylinen; seine Blätter werden gern wie der Balg einer Ziehharmonika zusammengefallen, mit

dem Saft gekauter Betelnüsse blutrot bespuckt und dann an einer dünnen Liane aufgehängt, damit sie lustig im Winde flattern.

f) *kruaru*-Zweige: *kruaru* gehört zur Familie der *Cochea*; er ist ein saftreicher, wohlriechender Zierstrauch.

g) *ginoru*-Liane: ist eine Schmarotzerliane.

h) *kamára*-Zweige: *kamára* ist ein schnell wachsender Baum, der den Geisterfrauen als Leiter dient. Vgl. dazu die Anmerkung 4.

i) *dotrombu*-Blätter: *dotrombu* ist eine brennesselartige Pflanze, vielleicht aus der Familie der *Laportéa*.

j) *bubus*-Knollen<sup>14</sup>: sind zwiebelartig.

k) *wap*-Früchte: sind die runden Früchte des *Kallophylum*-Baumes.

Während der Zauberer all diese Pflanzen pflückt und zusammenlegt, spricht er nacheinander folgende Zauberformeln dazu:

*O Bipoí o Sagúi o mekeme bala  
napano mamen yeb hu napano.*

„Oh *Bipoí*, oh *Sagui*, oh jetzt  
Schmuck ich dir gebe! Betelkalk,  
-nuß, -pfeffer ich dir gebe!“

Während er so spricht, gibt er tatsächlich zu den gesammelten Zierpflanzen noch die Kalabasse mit Betelkalk, einige Betelnüsse und den dazugehörigen Betelpfeffer. Dann wendet er sich an die Geisterfrauen und sagt:

*O Lelei o Inad bala napano don  
ileg kruaru ileg wobu ileg ringi ileg  
ninira ileg bala napano kiríri tet-lon  
na nawau o mekeme teteme*<sup>16</sup> *mon.*

„Oh *Lelei*, oh *Inad*, Schmuck ich  
gebe dir. *don* es geht<sup>15</sup>, *kruaru* es  
geht, *wobu* es geht, *ringi* es geht,  
*ninira* es geht, Schmuck ich gebe dir.  
Auf die *kiríri*-Leiter [vgl. Anmer-  
kung 4] ich setze dich. Ach, nicht  
mehr [Flüssiges] ausscheide!“

Nach diesen Zaubersprüchen geht er ins Dorf zurück und nimmt die gesammelten Pflanzen mit. Gegen Abend fängt er an, seinen Körper zu schmücken. Von oben bis unten reibt er sich ganz mit Palmöl ein und trägt rote und weiße Farbe auf die Haut. Er legt sich die mit langen Fransen versehenen Zierschnüre aus bestimmten schwarzen Wurzelranken<sup>17</sup> an und nimmt

<sup>14</sup> Diese *bubus*-Knollen werden für den Sonnenzauber zusammengebunden, weil man sich denkt, wie die Leute sagen, daß der Regen auch wie ein Paket verpackt und zusammengeschnürt werden muß, damit es nicht sobald wieder regnet.

<sup>15</sup> Man ergänze jeweils dazu: „von mir zu dir als Gabe“.

<sup>16</sup> *teteme* bezeichnet jede Ausscheidung aus den Genitalien. Die Leute sagen als Erklärung dazu, wenn die Geister und Geisterfrauen urinieren oder koitieren, nehmen die Menschen hier auf Erden das als Regen wahr.

<sup>17</sup> Dieser eigenartige Schmuck ist in bestimmten Teilen Neuguineas ziemlich häufig zu sehen, meistens als Arm- oder Beinschmuck. Es handelt sich um ein schwarzes Wurzelrankengewächs ohne Blätter und Blüten, das sich ganz nahe unter und teilweise über der Erdoberfläche in langen schwarzen Fäden ausbreitet. Nur ein geübtes Auge findet überhaupt das Gewächs. Hauptsächlich sieht man diese Fäden in der Nähe von

die mit den durchlochten, geschliffenen und polierten Scheiben aus dem Boden der spitzkegelförmigen Perlmutterschnecke (Pidjin: *lalai*) verzierten Armbänder. Unter die Armbänder und Zierschnüre, die um beide Oberarme und unterhalb der beiden Knie angebracht sind, werden einige der vorher erwähnten Zierpflanzen als weiterer Schmuck gesteckt. Der Zauberer bindet sich auch eine neue, sehr lange und rot bemalte Schambinde um, zieht diese zwischen den Beinen fest und denkt dabei, die Geister möchten das ebenfalls so tun und jede Segregation aus den Genitalien hintanhalten. Unter die Schambinde, besonders in den Hüften und auf dem Rücken, steckt er dann noch allerlei Blumenschmuck hinein. Auch ins Haar werden freundliche grüne und rote Zierblätter gesteckt.

Während das Festessen gekocht wird, kommt der Sonnenzauberer in seinem vollen Schmuck auf den Dorfplatz. In der einen Hand hält er das sogenannte „Frauenswert“, wie es schon beim Regenzauber beschrieben wurde. In der anderen Hand trägt er eine Holzschüssel oder den Bodenscherben eines alten Kochtopfes; darin sind alle die vorher genannten Pflanzen und dazu noch Betelnüsse, Kalk und Betelpfeffer und einige Stückchen trockenes Holz vom *Kalophyllum*-Baum. Nun ruft er, ähnlich wie auch der Regenzauberer bei seinem Zauber: *yauka tanou*, „Wir wollen ein Abendfest machen!“

Der Häuptling und die Männer des Dorfes setzen sich im Kreise um den Zauberer hin. Der Häuptling hat eine ausgeschlagene Kokosnuß und sein Steinbeil mitgebracht. Nun verbrennt der Zauberer zunächst all die Pflanzen, die auf der Schüssel liegen. Unterdessen wird von allen Männern stehend ein Schälchen „Kognak“ getrunken. Darauf setzen sich alle im Kreise wieder hin, nur der Zauberer bleibt stehen; er beugt sich zur Erde, dreht das Trinkschälchen wie einen Kreisel und sagt dabei:

*O Sagui o Bipoi meteme bala  
napano nima-lon mamen na nou yeb  
hu na pano mal samaket na huneti na  
pano.*

„Oh *Sagui*, oh *Bipoi*, jetzt  
Schmuck ich gebe dir! Betelkalk ich  
mache<sup>18</sup>, Betelnuß und Pfeffer ich  
gebe dir. Eine Schambinde, eine  
lange gute, ich befestige [um deine  
Lenden], ich gebe sie dir!“

Diese vorstehende Formel soll zunächst einmal die Geister günstig stimmen. Währenddessen schlägt der Häuptling mit seinem Beil auf die Kokosnuß ein. Nun wendet sich der Zauberer an die Geisterfrauen und sagt:

---

Baumwurzeln; ob es aber ein Schmarotzer der Baumwurzeln ist, kann ich nicht sagen. Das Gewächs gedeiht nicht an der Küste, sondern liebt nur die Höhenzüge. Darum sind z. B. die Bewohner des bergigen Hinterlandes an der Rai-Küste reich gesegnet damit und finden darin einen begehrten Exportartikel für die Küsten- und Inselbewohner. Die Fäden mit etwa 1 mm Durchmesser verarbeitet man zu Arm- und Beinbändern, an denen die Fäden aber als etwa 15 bis 20 cm lange Fransen hängen bleiben. Der fertige Fransenschmuck erinnert dann, wenn man von der Farbe absieht, unmittelbar an die europäische Zierpflanze „Frauenhaar“.

<sup>18</sup> Man ergänze dazu: „um ihn dir zu geben“.



*O Lelei o Inad moli dadit napil-pano nima-lon maman na nou yeb na pano hu napano o bala na pano bili-lig ileg sikot nima-lon niditi öiyou nima-lon nidili bem mokoi bala napano.*

„Oh *Lelei*, oh *Inad*, einen Schnüreschurz<sup>19</sup> ich binde [um deine Lenden], ich gebe ihn dir. In deine Hand Kalk ich tue, Betelnuß ich gebe dir, Betelpfeffer ich gebe dir. Oh, Schmuck ich gebe dir, ich habe ihn hergegeben, er ging von mir; Schildpattringe an deine Hand ich stecke, Ringe aus [dem Gehäuse] der Perlmutter Schnecke an deine Hand ich stecke; Farbe, rote, als Schmuck ich dir gebe!“

Alle diese Versprechen, und es sind in der Tat nur leere Versprechen, da außer den Pflanzen nichts geopfert wird, sind nur die einleitende Gunstbewerbung, der die Bitten gleich folgen. Der Zauberer dreht wieder das Trinkschälchen und sagt dabei:

*O Sagúi o Bipoi bala na pano mekeme teteme mon tet utip udisi.*

„Oh *Sagui*, oh *Bipoi*, Schmuck ich gebe dir! Jetzt nicht mehr [Flüssiges] ausscheide! Den Leitersprossen folge, steig hinauf!“

Darauf wird unter erneutem Drehen des Schälchens die gleiche Bitte an die Geisterfrauen gerichtet und dann außerdem noch beigefügt:

*O Lelei o Inad ab kałagunlon na nawau.*

„Oh *Lelei*, oh *Inad*, unter das Vordach des Hauses ich setze euch!“

Dabei denkt sich der Zauberer, wenn die Geisterfrauen unter dem Vordach des Hauses sitzen, dann muß es schon gutes Wetter geben, sonst werden sie selber naß. Dann werden die männlichen und weiblichen Geister noch einmal alle mit Namen genannt und jedem Schmuck und Geschenke angeboten. Auch das sind aber wieder leere Versprechungen. Der Zauberer sagt den Geistern, sie möchten die Leiter (d. h. den *kamára*- oder *kiríri*-Baum), die jetzt angeblich an das Finisterrae-Gebirge angelehnt steht, wieder hinaufsteigen, sie möchten am Himmel entlang wandern und wieder nach Nordwesten (*Bunú*) in ihre Wohnungen gehen.

Ist nun vom Häuptling die Kokosnuß vollständig aufgeschlagen, dann singen alle wieder die Schlußneume des Zauberers mit: *eeh — hoa — ah!*, so wie es oben beim Regenzauber schon beschrieben ist. Nun beginnt das Festessen, wobei der Häuptling aber noch eine Rede hält, etwa mit folgendem Inhalt: seine Leute sollten jeden unnötigen Kampf vermeiden, besonders den

<sup>19</sup> Den Geisterfrauen wird ein aus Schnüren verfertigter dichter Frauenschurz angeboten, in der Absicht, die Geisterfrauen sollen den Schurz ebenso stramm zwischen den Beinen durchziehen, wie der Zauberer es mit seiner eigenen Schambinde getan hat.

Bruderkrieg; sie sollten keinen öffentlichen Ehebruch begehen; sie sollten jetzt noch den Rest des „Kognaks“ trinken, damit alle gut schlafen könnten. Abschließend sagt er: „Wenn ihr nicht auf mich hört, werdet ihr alle bald sterben!“

Der Sonnenzauberer hat die gleichen Meidungsverbote zu beobachten wie der Regenzauberer, nur dauert die Enthaltungszeit für ihn entschieden länger, nämlich noch zwei Monate, nachdem der Zauber gemacht ist.

### 3. Sturmzauber.

Dieser Zauber wird angewandt, um den Sturm aufzuwecken, daß er das Meer wild und stürmisch macht. Veranlassung zu solchen Zaubereien gab es in der alten Zeit wohl genügend, z. B. im Kriege, wenn die Feinde die Yabob-Inseln angreifen wollten, oder bei anderen Gelegenheiten.

Der Sturmzauberer sucht sich im Busch die Wurzeln des *gorongor*, das ist eine *Alpinia* aus der Ingwer-Familie. Er nimmt auch eine Liane, die er solange mit einem Steine klopft, bis ein öliger Saft herauskommt. Die Wurzeln werden dann mit der zerfaserten Liane umbunden; dieses Bündelchen wird mit Steinen beschwert irgendwo in der See versenkt. Beim Binden und Versenken spricht der Zauberer:

*O Galul Adi-wagawag auwan pesi  
kedikédi nima-lon na nou katag naup  
imais.*

„Oh *Galul* <sup>20</sup>, des *Adi-wagawag* <sup>21</sup>  
Mund öffne! Einen *kedikédi*-Stock <sup>22</sup>  
ich gebe in deine Hand <sup>23</sup>. Mach, daß  
der Wind sich erhebt!“

Daran schließt sich dann der folgende Spruch:

*O Mareumai o mekeme katag naup  
imais auwa-lon idu tingila-lon idu  
wada-lon idu.*

„Oh *Mareumai* <sup>24</sup>, ach, jetzt mach,  
daß der Sturm sich erhebt, daß er  
herabströmt aus deinem Mund, daß  
er herabströmt aus deinen Ohren,  
daß er herabströmt aus deinem  
After!“

<sup>20</sup> *Galul* ist ein böartiger weiblicher Wassergeist.

<sup>21</sup> *Adi-wagawag* ist ein menschenfeindlicher Wassergeist, der wie eine riesig große Venusmuschel (Pidjin: *kramsel*) aussieht und sich im Meer zwischen der Insel Long Island und der Küste von Madang aufhält. Seine Frau ist *Galul*. *Adi-wagawag* war sehr gefürchtet, weil er mit dem scharfen „Gebiß“ der Muschel die Kanus auf hoher See festhielt und zerschnitt. Es zeugt von feinem psychologischen Verständnis, daß der Zauberer sich an *Galul*, die ja wahrlich auch nicht menschenfreundlich war, wendet, sie möchte ihrem schrecklichen Gatten das „Gebiß“ öffnen.

<sup>22</sup> *kedikédi* ist eine Baumart, aus dessen hartem Holz mit Vorliebe die Kokos-öffner gemacht werden, die demnach auch selbst *kedikédi* heißen. Es sind das etwa 1 m lange Stöcke, die mit dem einen Ende in die Erde gerammt werden. Das andere Ende ist zugespitzt. Auf diesem spitzen Ende wird die faserige Außenschale der Kokosnuß losgebrochen und abgeschält.

<sup>23</sup> Man ergänze dazu: „damit du mit diesem Kokosöffner den Mund deines Gatten öffnest.“

<sup>24</sup> *Mareumai* ist ein Seeungeheuer, das sich in der sog. Dampier-Straße aufhält und in einer riesigen Venusmuschel wohnt.

Hatte der Zauberer von Anfang an die Absicht, diesen Zauber besonders wirksam und den beschworenen Sturm möglichst wild zu machen, dann brachte er sich gleich seine Handtrommel mit. Es ist das eine der in Neuguinea weit verbreiteten Holztrommeln in Sanduhrform mit einem Trommelfell an einem Ende aus der Haut des Leguans. Diese Handtrommel hält er mit der linken Hand quer vor der Brust, so daß das offene Ende der Trommel über der linken Armbeuge liegt, während er mit den Fingern der rechten Hand das Trommelfell schlägt. Dabei wiegt er seinen Kopf im Takt und spricht zu *Ongo*, einem männlichen Geiste:

*O Ongo nima-lon wongu na nau  
tautap wongu seindap katag naup  
imars auwa-lon idu.*

„Oh *Ongo*, in deine Hand eine Handtrommel ich gebe. Steh aufrecht, die Trommel schlage, Wind mache, daß er sich erhebt, [daß er] von deinem Munde herabströmt!“

Damit ist der Sturmzauber zu Ende. Sobald die in das Meer versenkten Wurzeln zu faulen beginnen, wird sich der Sturm erheben und die See aufwühlen. Der Zauberer muß sich einen Tag lang des Beischlafes enthalten, darf auch an diesem Tage kein Wasser trinken. Dagegen darf er wohl in Wasser gekochtes Essen zu sich nehmen. Bei diesem Zauber gibt es weder „Kognak“ noch Festessen.

#### 4. Meereszauber.

Dieser Zauber wird angewandt, um das Meer ruhig und glatt zu machen, wie es für Seereisen besonders erwünscht ist.

Der Zauberer darf zwei Tage vorher kein Wasser trinken, darf nur am Feuer Geröstetes essen und darf in dieser Zeit keinen geschlechtlichen Umgang haben.

Nach diesen zwei Tagen beginnt die Zauberhandlung. Man muß aber unterscheiden, ob es sich um einen öffentlichen oder heimlich-privaten Zauber handeln soll.

a) Beim öffentlichen Zauber: Der Meereszauberer nimmt Betelnüsse, -kalk und -pfeffer, ferner ein Steinbeil mit Kniestiel, alsdann einen aus Bananenblättern gedrehten Pfropfen (*dod*), auch noch einen „Kanakenbesen“<sup>25</sup> und schließlich einen glasähnlichen schwarzen Stein<sup>26</sup>, und geht mit all diesen

<sup>25</sup> Als Besen zum Kehren der Häuser und Dorfplätze gebrauchen die Kanaken die trockene Fruchstengeltraube der Betellattenpalme (Aréka-Familie), die einem Ginsterbesen nicht unähnlich ist.

<sup>26</sup> Nach der Beschreibung der Eingebornen handelt es sich um einen schwarzen, glasglatten und scharfen Stein (Feuerstein?), der früher auch als Rasiermesser diente. Der Stein heißt *yalin*, und weil die Flaschenscherbe des Europäers ähnliche Glätte und Schärfe aufweist, wird auch die Flasche heute *yalin* genannt. Das Wort hat aber nichts mit dem Charakter der Flasche als solcher zu tun. Nach Aussage der Yabob-Leute kam dieser schwarze Stein von den Manus-Inseln herüber als Handelsware. Die Bewohner der benachbarten anderen kleinen Inseln im Madang-Gebiet behaupten aber, daß dieser Stein auch hier vorkommt, allerdings nur in Flußläufen mit starkem Gefälle. Daher komme es auch, daß durch das Wasser bisweilen kleinere oder größere Löcher und Höhlungen in den Stein hineingewaschen worden seien. In keinem Falle soll es sich dabei um menschliche Artefakte handeln.



Dingen auf den Dorfplatz. Hier auf dem Dorfplatz gleichen die Zauberzeremonien ganz denen beim Regen- und Sonnenzauber, allerdings mit inhaltlich anderen Sprüchen. Der Zauberer legt die erwähnten Gegenstände auf dem Dorfplatz neben sich hin, während der Häuptling und die übrigen Männer sich rings im Kreise hinsetzen. Der Häuptling selbst sitzt dem Zauberer genau gegenüber. Dann wird der „Kognak“ getrunken. Nachdem auch der Zauberer davon getrunken hat, dreht er das Trinkschälchen auf der Erde wie einen Kreisel und sagt:

*O Rorpain o Dangekpain manini  
naup o Id-auwan-lon mala ilap Sogo-  
rom-domon nehi niya ainta Id-auwan  
patep itaukda niya ainta Sogorom-  
domon patip itauk.*

„Oh *Rorpain*, oh *Dangekpain* <sup>27</sup>,  
Meeresstille mache! Auf *Id-auwan* <sup>28</sup>  
ein Auge wirf, nach dem Kap von  
Sogorom <sup>29</sup> schaue! Den einen Fuß  
laß in der Isumrud-Straße stehen  
[dann spreize das andere Bein ab  
und] laß den andern Fuß auf dem  
Kap Helmholtz stehen!“

Danach dreht der Zauberer wiederum das Schälchen rund und sagt:

*O Dangekpain ohina dila nana  
sogotip mes-aten-lon dat idundap  
moloï pitap iyen o Rorpain ohina  
sana ohina dila na sogotip dat idup  
mesi-lon idup moloï pitap iyen.*

„Oh *Dangekpain*, deine Scham-  
lippen ich schneide sie ein. [Wenn  
dann] auf die Meeresmitte dein Blut  
herabgeflossen ist, dann ‚Meeres-  
glätte‘ <sup>30</sup> lege hin für die Dauer! Oh  
*Rorpain*, deinen Oberschenkel, deine  
Schamlippen ich schneide sie ein;  
wenn dein Blut herabgeflossen ist,  
auf die Meeresmitte herabgeflossen  
ist, dann ‚Meeresglätte‘ lege hin für  
die Dauer!“

Dann hebt der Zauberer die Gegenstände, die bei ihm liegen, einzeln hoch und sagt dabei:

*O Dangekpain o Rorpain yeb  
napano hu napano o Kilibob o Ma-  
nup yeb hu napano o Kilibob o Ma-  
nup adiu nima-lon nana pano o*

„Oh *Dangekpain*, oh *Rorpain*,  
Betelnüsse ich gebe dir, Pfeffer ich  
gebe dir! Oh *Kilibob*, oh *Manup* <sup>31</sup>,  
Betelnüsse, Pfeffer ich gebe dir! Oh

<sup>27</sup> Vgl. dazu die Anmerkung 5.

<sup>28</sup> Ist die Isumrud-Straße zwischen der Insel Karkar und dem Festland.

<sup>29</sup> Ist das Kap Helmholtz an der Rai-Küste.

<sup>30</sup> Mit „Meeresglätte“ ist hier jene streifen- oder fleckenförmige Naturerscheinung auf der Meeresoberfläche gemeint, die eine vollständige Glätte inmitten sonst lebhaft gekräuselter See darstellt. Innerhalb der „Meeresglätte“ liegt das Wasser wie bleiern und absolut still.

<sup>31</sup> Vgl. dazu die Anmerkung 5.

*mekeme mes-aten torotip manini naup  
iyen o Rorpain yalin nititik nima-lon  
napano o mekeme mes-aten toroti o  
Dangekpain tutuat nima-lon na nou.  
O Lelei tutuat nima-lon na nou o  
mekeme bang gugul nehi manini naup  
iyen.*

*Kilibob*, oh *Manup*, ein Kniebeil in deine Hand ich gebe, ach, jetzt die Meeresmitte <sup>32</sup> haue nieder, ‚Meeresglätte‘ mach für die Dauer. Oh *Rorpain*, den [schwarzen] Stein ich breche, in deine Hand ich ihn gebe. Ach, haue doch jetzt [damit] die Meereswellen nieder! Oh *Dangekpain*, einen ‚Kanakenbesen‘ in deine Hand ich lege, oh *Lelei*, einen ‚Kanakenbesen‘ in deine Hand ich tue. Ach, jetzt die Dinge alle sieh sie <sup>33</sup> und ‚Meeresglätte‘ mache, daß sie bleibe!“

Es ist die Anschauung der Yabob-Leute, daß das Seeungeheuer *Adi-wagawag* <sup>34</sup> und die Geisterfrauen *Rorpain* und *Dangekpain* dadurch stürmische See verursachen, daß sie aus Mund, Nasen und After Wind lassen. Daran knüpft der Zauberer beim nächsten Spruch an, indem er sein Trinkschälchen abermals kreisen läßt:

*O Adi-wagawag mekeme wad-  
auwan dod nahuneti auwa tinila  
nahuneti o Dangekpain o Rorpain  
mekeme wad-auwan tinila auwa nahu-  
neti dod nahunetik liwo gidi ibol.*

„Oh *Adi-wagawag*, jetzt deinen After mit einem Pfropfen ich verschließe, deinen Mund, deine Ohren ich verschließe. Oh *Dangekpain*, oh *Rorpain*, jetzt deinen After, deine Ohren, deinen Mund ich verschließe. Nachdem ich sie mit einem Pfropfen verschlossen habe, halte du deine Zähne zusammengepreßt!“

Schließlich wendet sich der Zauberer noch an den Hund *Taragau* <sup>35</sup>, der in *Kutuk-Puem* <sup>36</sup> haust und die Winde und Wogen in sich hineinfressen kann. Der Zauberer sagt:

<sup>32</sup> Gemeint sind die Wogen auf hoher See.

<sup>33</sup> *bang gugul nehi*, „die Dinge alle sieh!“ ist ein stehender Ausdruck, mit dem man die Frauen und Mädchen zum Reinigen des Hauses und Dorfplatzes beordert. Man will damit sagen: Gebt gut acht, daß kein Unrat zurückbleibt. In diesen Zauberspruch ist diese stehende Wendung einfach wörtlich übernommen worden und soll soviel heißen: Haue die Wogen nieder, daß keine Welle stehen bleibt.

<sup>34</sup> Vgl. dazu die Anmerkung 21.

<sup>35</sup> Man beachte, daß es sich hier nach Aussage der Gewährsmänner tatsächlich um einen Hund handelt, obwohl das melanesische Wort *taragau* sonst zweifellos „Fischadler“ bedeutet.

<sup>36</sup> Es handelt sich um die kleine Insel Crown Island, die von den Bewohnern der Rai-Küste *Kru*, von den Yabob-Leuten *Kutuk* genannt wird. Sie liegt zwischen den Inseln Bagabag und Long Island, etwa 15 bis 20 Meilen vor der Nordspitze von Long Island. Die Crown-Insel ist unbewohnt und wird wegen der vielen Schlangen und Kroko-

*O meteme katag Taragau auwan-lon niditi yamil sigok puem hinan los-lon niditi Taragau auwan-lon niditi meteme gaun auwan-lon niditi phinan win los-lon niditi.*

„Und jetzt den Wind in des *Taragau* Maul ich zusammennehmend hineinstopfe. Eine Decke <sup>37</sup>, eine geklopfte, ich in das Loch [d. h. die Einfahrt] hineinstopfe. Das Maul des *Taragau* ich verstopfe. Nachdem ich das Maul dieses Hundes verstopft habe, ich auch noch seinen Schwanz in das Loch hineinstopfe.“

Nach diesen Sprüchen folgt die Verteilung der aufgeschlagenen Kokosnuß durch den Häuptling an alle Männer und daran anschließend das Festessen.

Die Yabob-Leute sind mit den Bewohnern der Rai-Küste gut befreundet. (Diese Freundschaft bestand schon wohl in alter Zeit, wurde aber besonders gefördert und gekräftigt, als Anfang dieses Jahrhunderts die aufständischen Yabob-Leute durch die deutsche Regierung aus ihrer Inselheimat nach der Rai-Küste deportiert und dort vorübergehend angesiedelt wurden.) Besuche geschäftlicher und freundschaftlicher Art gehen hin und her. Da die Rai-Küste im Südosten der Yabob-Inseln liegt, braucht man also die SO-Brise, wenn die Yabob ihre Freunde von der Rai-Küste erwarten oder selbst von dort wieder heimkehren wollen. In diesem Falle wird der vorhergehende, mehr allgemeine Meereszauber in eine bestimmte Richtung gewiesen, nämlich um günstigen SO-Wind zu bekommen, und die vorstehenden allgemeinen Formeln werden durch einen speziellen Spruch noch ergänzt. Der Zauberer schlägt dann seine Handtrommel, wie oben schon beim „Sturmzauber“ beschrieben ist, wendet sich an den guten Geist *Namungo*, wiegt seinen Kopf im Takt des Trommelschlages und sagt:

*O Namungo auwa-lon dolou naup imais nima-lon wongu na nou kikai nima-lon na nou nima sukuuku* <sup>38</sup>

„Oh *Namungo*, von deinem Munde aus die SO-Brise mache, daß sie sich erhebe! In deine Hand eine

dile von allen gemieden. Sie ist mit ihren vorgelagerten Riffen gebogen, in etwa wie ein Hufeisen, freilich nicht so stark, und die Öffnung, die Einfahrt in diese Krümmung wird *Puem* („Loch“) genannt; also ist *Kutuk-Puem* gleich „Crown-Islands Einfahrt“. Die sturmgepeitschten Meereswogen brausen in diese Einfahrt hinein, daß es den Eindruck erweckt, als ob die Insel die Wogen in sich hineinfrißt.

<sup>37</sup> Diese „Kanakendecken“ sind wie die Schambinden aus Baumrinde geklopft, sind aber bedeutend breiter und dicker als diese (etwa 60 bis 80 cm breit). Sie sind ein altes Kulturgut. Sie werden an einer Schnur umgehängt, dienen als Schutz gegen die kühlere Witterung und im Kriege auch fallweise als Schildersatz.

<sup>38</sup> *nima sukuuku* heißt eigentlich: „Mach einen Arm-Ellenbogen!“, d. h. zunächst wörtlich: „Mach deinen Arm so, daß der Ellenbogen herauskommt!“, d. h. dann inhaltlich in diesem stehenden Ausdruck: „Biege den [linken] Arm [um die Handtrommel darauf wie ein Kind im Mutterarm ruhen zu lassen]!“



*nau lelendap dolou auwa-lon idudap  
taut*<sup>39</sup>.

Trommel ich gebe; Zierkraut in deine  
Hand ich gebe. Biege deinen Arm,  
wiege deinen Kopf! SO-Brise [dann]  
von deinem Munde herabströmt.  
Bleibe stehen!“

b) Beim heimlich-privaten Zauber: Dieser Zauber ist nur eine Angelegenheit des Zauberers und seiner Frau, ohne daß die Öffentlichkeit etwas davon weiß. Inhaltlich ist sonst der geheime Zauber dem öffentlichen im wesentlichen gleich, zumal im Wortlaut der Zaubersprüche. Nur ist in diesem Falle noch ergänzend zu bemerken, da ja die Frau aktiv an der Zauberhandlung teilnimmt, daß nicht nur der Zauberer seine neue Schambinde zwischen den Beinen fest anzieht, sondern daß auch seine Frau bei sich ebenso mit ihrem langen neuen Schnüreschurz verfährt. Wir haben weiter oben schon gesehen, weshalb das geschieht.

Ist der (öffentliche oder geheime) Meereszauber zu Ende, dann wirft der Zauberer alle Gegenstände, die er dazu gebraucht hat, mit Ausnahme der Handtrommel ins Meer, das sich nach dem Glauben der Eingebornen gewiß nun bald beruhigen wird. Wenn aber nicht, dann hat irgend etwas daran die Schuld, sicher aber niemals der Zauberer selbst und noch weniger sein alter Zauber, der ja schon den Vorfahren in gleicher Weise gedient hat. So ist die Mentalität der Kanaken auf den Yabob-Inseln.




---

<sup>39</sup> *taut* heißt eigentlich „Stehe!“ und soll hier soviel heißen wie: „Rühr dich nicht! [damit der gute Wind immer anhält, solange du stehst und die Handtrommel schlägst]!“

## The Coast Yuki.

By E. W. GIFFORD.

### Introduction.

1. The Universe.
  - a) The Air and the Sky.
  - b) The Ocean.
  - c) The Land.
  - d) Time.
  - e) Colors.
2. Local Groups, Hamlets, and Trails.
3. Intertribal Relations.
4. The Flora.
  - a) Marine Flora.
  - b) Terrestrial Flora.
5. The Fauna.
6. Hunting, Gathering, and Food Habits.
  - a) Mammals.
  - b) Birds.
  - c) Fishes.
  - d) Crustaceans.
  - e) Mollusks.
  - f) Other Marine Invertebrates.
  - g) Insects.
7. Annual Cycle.
8. Dogs.
9. Structures.
10. Ladders, Litters, and Boats.
11. Weapons.
12. Tools.
13. Utensils.
14. Fire.
15. Dress and Adornment.
16. Cordage and Nets.
17. Basketry.
18. Musical Instruments.
19. Toys.
20. Games.
21. Smoking.
22. Archaeology.
23. Locomotion, Gestures, &c.
24. Life Crises.
  - a) Childbirth.
  - b) Menstruation.
  - c) Disposal of the Dead.
25. Warfare.
26. Social Organization.
  - a) Headmen.
  - b) Berdaches.
  - c) Kinship Terms and Tabus.
  - d) Marriage.
  - e) Biographical Information.
27. Religion.
  - a) "School."
  - b) Dances and Ceremonies.
  - c) Supernatural Beings.
  - d) Mana.
  - e) Shamanism.
    - a) "Poisoning."
    - β) Bear Shamans.

Conclusion.

Bibliography.

### Introduction.

The study of the Coast Yuki, a small, nearly extinct, coastal group, living to the north and south of Westport, Mendocino County, California, was an undertaking jointly supported by the University of California and the Bureau of American Ethnology. The field work was done in the summers of 1926 and 1929. Particular interest attaches to the Coast Yuki as they were shellmound dwellers and in consequence their culture throws light on the archaeology of the region.

Four informants were interviewed: (1) Tony Bell, (2) Mary Standley, (3) Tom Bell, (4) William Bowen. Some information obtained by Professor A. L. KROEBER two decades earlier has been incorporated.

Tony Bell was born at Usal in Sinkyone Athabascan territory, apparently between 1840 and 1850. His father was a Sinkyone Athabascan of Usal, his mother a Coast Yuki of Juan (or Alviso) Creek. His father died before Tony's birth or during his infancy. Tony's recollection was therefore only of his mother and her people among whom she dwelt after her husband's death. Tony married when about twenty years old and thereafter lived for a time at the hamlet of Lilpinkem.

Mrs. Mary Standley, formerly Mrs. Juan Alviso, was Tony Bell's sister. She was perhaps ten years his senior. She was not yet married when the whites came.

Tom Bell, younger than Tony Bell and a distant relative, was interviewed in 1929. He was about seventy years old. His wife at that time was Sally or Tox 'cheso' (tarweed blue, in Sinkyone), a Shelter Cove Sinkyone, whom he married long before the great earthquake of 1906. His first wife was a Bear Harbor Sinkyone, whom he married at Juan Creek in Coast Yuki territory. She bore him four children. Tom and this wife lived at Juan Creek three or four years. From there he moved to Cottaneva Valley where he butchered beef on a ranch for three or four years. Tom's father, a Coast Yuki, was from a hamlet to the west of Sherwood Valley, which belonged to the Ten-mile River Coast Yuki. Tom's father was slim and tall; his mother, also a Coast Yuki, short and stout. Tom takes after her. Tom was born at the hamlet of Hisimelaukkem at the mouth of Howard Creek, later living on the Indian reservation at Westport. He was a small child when the Mattole and Sinkyone were slaughtered by the whites at Shelter Cove and on the Mattole River. When Tom's mother died his grandfather cared for him. Tom learned to speak Sinkyone from hearing it spoken by Usal Indians at Westport; his parents did not speak it.

An informant, interviewed but little, was William Bowen, 55 years old, of Westport. In blood he was one quarter white, one quarter Coast Yuki, and one half Northern Pomo of Sherwood Valley. He lived at Caspar first, then at Noyo, then at Juan Creek, until about eight years old. He was with a Ten-mile River Coast Yuki family the whole time. His mother was a Sherwood Pomo, his stepfather a Ten-mile River Coast Yuki.

The data obtained from informants refer chiefly to the region around Westport rather than to the Ten-mile River region. The informants knew best the country from Lilem on the south to the Athabascan boundary on the north.

A short account of Coast Yuki culture has been published by Professor A. L. KROEBER<sup>1</sup>. A collection of myths gathered by the present author has appeared in the *Journal of American Folk Lore*<sup>2</sup>. It reflects the littoral environment of the Coast Yuki. A short paper on "The Cultural Position of the Coast Yuki"<sup>3</sup> has been published. In his paper on "The Western Kuksu

---

<sup>1</sup> Handbook of the Indians of California, pp. 211—216, 1925.

<sup>2</sup> 1937.

<sup>3</sup> E. W. GIFFORD, *American Anthropologist*, N. S., Vol. 30, pp. 112—115, 1928.



Cult", E. M. LOEB presents a brief account of Coast Yuki religious observances <sup>4</sup>.

Often informants made statements about neighboring tribes which I have incorporated.

### 1. The Universe.

Coast Yuki territory faced the Pacific along a stretch of wild, inhospitable coast. Lofty cliffs and rocks were broken here and there by stretches of sandy beach, all alike subject to the ceaseless pounding of the rollers from the open ocean. Sand beaches were across the drowned mouths of creeks and rivers and usually served as barriers to the placid lagoons which characterize the mouths of most Californian streams emptying directly into the ocean. The mountains rose abruptly from the coast to an average of perhaps two thousand feet elevation. Their fog-bathed upper slopes were well clothed with vegetation, of which the redwood (*Sequoia sempervirens*) and the tanbark oak (*Pasania densiflora*) were conspicuous members. In fact, the redwood belt which stretches along the Coast Range of the central and northern Californian coast covered the hinterland of the Coast Yuki domain <sup>5</sup>, leaving them but a narrow strip along the coast that was not clothed with redwood forest. This limited the Coast Yuki to the tanbark oak for their acorn supply, as the other species grow to the east of the redwood belt beyond the confines of Coast Yuki territory.

#### a) The Air and the Sky.

The sun was called *pile*; sunrise, *pileputes*; sunset, *pileilet* (*ilet*, to go down). The place where the sun rose was *pileteni* (sunrise place). The southward shift of the sun in winter (*shewin*) was sometimes discussed, but there were no observances or ceremonies to induce it to return.

Wind was called *shat*; the west wind *ukos shat*, literally "ocean wind"; the north wind *onkusgeshat*, from *onkus* (north end of the world), *ge* (to come); the south wind *onhaleshat*, from *onhale* (south end of the world); the east wind *piletenishat*, from *pileteni* (sunrise place).

The sky was called *mixt*. Various cloud formations were named: *bostet*, high white clouds; *bostet estiset*, clouds becoming red at sundown; *onwan*, high "fog" from the ocean producing an overcast sky; *onem*, low fog, obscuring vision; *chulchishta*, fog or clouds clearing; *tel*, clear weather. Lightning was called *pakyet*, thunder *e'lauyak*.

Various phases of the moon (*lashkowe*) were named: *lashkowe putesh*, moon rising; *lashkowe yukelet* (*lashkowe wikis*), new moon; *lashkowe ulmele*, half moon (waxing half moon not distinguished from waning half moon);

<sup>4</sup> University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 33, pp. 55—57, 1932.

<sup>5</sup> A. L. KROEBER, Handbook of the Indians of California, plate 36, shows the extent of the redwood belt in this region.

*lashkowe mindel*, full moon; *lashkowe ûl*, waning moon, less than half size; *lashkowe koldel*, "moon dead", dark of the moon. The waning moon was said to be dying. When the moon rose red, it was said a bear had caught and injured it.

Other celestial bodies were denoted: *nisip*, star; *nisiptók*, evening star, literally "big star"; *haptamawutes*, morning star; *nisipapayis*, Pleiades (?), stars in a circle; *yûtskil*, any star in the zenith (*misti*); *mixteliukashu*, Milky Way, "sky river".

Night (*sem*) was believed to be caused by another world shading this world, this world being horizontal, the other world being vertical. It was thought that the setting sun and moon sank in the ocean. Day was called *i'nei*, daylight *haktemu*.

#### b) The Ocean.

The Pacific ocean, upon which Coast Yuki territory fronts, was called *ukos*, from *uk*, water. A number of terms apply to different features of the ocean: *ukochi*, horizon; *wimas*, a wave or roller, not a breaker; *chetam*, a breaker; *witlim'a*, wave running up the beach after breaking; *keham tell*, calm with no breakers and no wind; also *uk lot*, ocean smooth; *konishte*, low tide; *mushte*, high tide; *ipes*, marine vegetable matter which has been cast ashore; *ax*, materials, such as driftwood or the bodies of animals, cast ashore; *alax*, driftwood specifically, *al* (wood); *lulax*, dead seal cast up by the sea; *lilpaiyote*, young seaweed, *lil* (rock), *yote* (to sprout, to grow). Each rock was named. The term *olak* meant edge of the water or edge of the forest. Salt was called *kum*.

#### c) The Land.

The land was likened to a tree with its roots in the north and its top in the south. Hence, the north end of the world was called bottom (*kus*) and the south end was called top (*hale*). The nadir was called *xaka*. The land was called *on*, rock *lil*, sand *mu'ch*, mountain *o'nyak*.

A creek or river was called *mel*, a streamlet *mex*; *ukshiwü*, running water; *ukyûka*, still water; *uk'em*, lake; *uklalyük*, deep water in center. Snow was *büs*; hailstones, *tishteme*; dew, *koth*; frost, *nex*; rain, *umuchem*.

#### d) Time.

*Pile ilet*, sunset; *nexte*, just after sundown, dusk; *sem*, dark; *semhuyum*, midnight; *semhalem*, after midnight; *haukt*, a little light in east; *hauktam*, light commencing before sunrise; *aukeshi*, just before sunrise, light; *pile putesh*, sunrise; *enehuyum*, noon.

#### e) Colors.

*Eti*, *etich*, *esik*, *esich*, red, yellow, pink, or reddish purple; *estop*, buff; *siik*, green or blue; *hui*, white; *chal*, white; *chik*, brown, *shik*, black, dark purple.

## 2. Local Groups, Hamlet, and Trails.

Camps<sup>6</sup> were near the beaches at the mouths of creeks and on ridges near springs. They were never in the canyons. Up the ridges ran the trails (*nish*) from the coast camps to the inland camps, of which I probably have record of only a fraction. The trails were so far as possible air-line in directness. A dip in a trail was called *chilem*; the summit of a trail *aime*, literally rest place (*aiyis*, to put down a load). There was no specific term for village or camp. Such was designated as *henhoten* (houses many) or *henhotenyo* (houses many standing). Driftwood was rare anciently, and wood from nearby hills was transported to the beach sites.

There were eleven Coast Yuki groups. Each of these had its own headman and a ceremonial house (*hepin*). Each group had a frontage of sea coast and its territory extended inland to the eastern limit of Coast Yuki territory.

*Onch'ilka-ontilka*. People of Onch'ilka village, about three miles north of mouth of Cottaneva Creek, near northern boundary of Coast Yuki territory. *Ch'il* means "gap". The village was located at a place on the coast where Cottaneva Creek, in its southward course parallel to the coast, is separated from the shore line by a low, narrow range; hence the reference to "gap". Cottaneva Valley (*Ipwak*) belonged to this group. Onch'ilka was situated on property belonging to De Vilbiss in 1926. This village had its own headman and was independent of Onchilem at Rockport. Offshore from Onch'ilka was Lilsollahil, Sealion Rock.

*Oluntehem-ontilka*. People of Onchilem and Shuwakem (sloping-down) hamlets on north and south sides, respectively, of the mouth of Rockport and Cottaneva Creeks. They owned Oluntehem ridge which lay between the South Fork of Rockport Creek and Hardy Creek and extended inland to Hollow Tree Creek, an affluent of the South Fork of Eel River. Hollow Tree Creek did not belong to the Coast Yuki, although they fished for salmon there. Informant Tony Bell's mother belonged to Oluntehem-ontilka. A headman of the group was Chichyuwel (probably a Spanish name), a relative of Tony's. For Rockport Creek I obtained two names: (1) *Shuldem*; (2) *Shiwukamul*, to-go-down-hill creek. *Ukoshepen*, ocean assembly house, was a hollow cavern in a great rock at Rockport. Cape Viscaino (*Ohuldem*) was in the territory of the Oluntehem-ontilka.

*Melemisimok-ontilka* or *Melemisikem-ontilka*. People of Hardy and Juan Creeks. They owned the ridge between these creeks. A little wooded gulch called *Ukemenlak*, or *Altomte*, behind Union Landing, belonged to them. There was a camp site there. The boundary between their land and that of the Hisimelak-ontilka to the south was marked by Little

---

<sup>6</sup> I use the terms camp, hamlet, and village interchangeably in this paper. No site seems to have been occupied the year around. All were more or less temporary. The presence of an assembly house (*hepin*) probably marked the more frequently occupied sites.



Howard Creek (*Epimal*). The top of the ridge north of Hardy Creek formed their northern boundary. The line ran eastward from there to the west bank of the South Fork of the Eel River, but did not cross it. In the Eel River drainage the people had no villages. They fished and gathered acorns there, but never tarried long. The beach camps were occupied for the gathering of sea foods of all kinds. Customarily the people remained at the beach from spring till October. Then they moved inland for acorns. If there were plenty of acorns, they built a large dwelling (*hen*) and remained inland until spring, when they returned to the beach.

There was no assembly house (*hepin*) anciently at the beach camps at the mouths of Juan and Hardy Creeks. One assembly house was on the hill north of Hardy Creek, together with dwellings; the other on Juan Creek after the settling of Caucasians (see beyond).

Hardy Creek was called *Es'im* (Blood Creek), as was the village at its mouth. The ridge on the north side of Hardy Creek was called *Es'sits* (*es*, blood). On this ridge was a camp site called *Henhoten*, about a mile from *Es'im* hamlet. Juan (or Alviso) Creek was called *Melemul*. Other place names containing the stem *melem* (surf fish) were (1) *Melemisimok*, surf fish (*melem*) come in (*isimok*), the beach at the mouth of Juan Creek, where surf fish were caught; (2) *Melemenike*, the promontory at the south side of the mouth of Juan Creek; (3) *Melemneoma*, surf fish (*melem*) to watch the surf (*neoma*), the promontory with yellow conglomerate at the north side of the mouth of Juan Creek; from there watch was kept for the approach of surf fish.

Coast places between the mouths of Hardy and Juan Creeks, in Melemisimok-ontilka territory were the following: (1) *Lilchilgal*, the headland. (2) *Lilkayi*, rock long, a sharp rock. (3) *Lilpuu*, rock short.

The Hardy Creek and the Juan Creek people constituted a single community with one headman. There were eight houses at the Juan Creek village of *Melhom'i'ikem* (where surf fish run). Usal Sinkyone came there to live at times. At the mouth of Hardy Creek was the village of *Es'im* with three or four houses on the north side and four or five on the south side of the creek. The canyon is not over two hundred feet wide at its mouth. Drinking water was obtained from the creek. The trail to Rockport went straight up the ridge at the north edge of the beach, at what looked to be a grade of about forty-five degrees. The trail to Juan Creek ran along the beach at the foot of the cliffs.

The spring from which the Juan Creek villagers got their water was on the north side of the lagoon, where it is shown on maps as a streamlet. It was called *Ukehoku*. The water, clear and cold, drips from a rock called *Lilkaduchok*, rock (*lil*), to drip (*kadu*), spring (*chok*). There is another such spring on the north side of Hardy Creek.

Just east of the spring at the Juan Creek lagoon was the wood trail *Alhindamish* (*al*, wood; *hinda*, to get; *mish*, trail) down which logs were slid for firewood. This trail was very steep, thus facilitating the bringing down of wood from the forest.

Just west of the spring was the trail leading to the ridge and into the interior. Another trail, called *Melemdishkemish*, similarly followed up the ridge (*dishke*) on the south side of Juan Creek. At about two hundred feet elevation was a camp site and on a spur jutting out towards the lagoon was a graveyard. Therein is buried the Mexican Juan Alviso, as well as Coast Yuki. Juan Alviso was the husband of Mary Standley, one of my informants. At this ridge camp site, which was occupied in Caucasian times, there was an assembly house (*hepin*) as well as dwellings. Flat land on either side of Juan Creek, where it debouches into its lagoon, was covered with willows. There was an island in the middle of the lagoon where the children played. When the lagoon mouth was closed by sand, the water became deep enough for swimming. Formerly the beach separating the lagoon from the ocean was higher than at present. Now, in stormy weather, the breakers roll across into the lagoon. From promontory to promontory, on either side of the lagoon, is about four hundred feet.

At Juan Creek, the dead were also buried at the site of Gleason's store after whites came. Of two skeletons washed out by the creek and for which we searched, one was Tony Bell's stepfather (died 1886) and other his stepgrandfather (died 1885).

*Oloxtemsetke* was an autumn camp place on the little flat above Gleason's store at Juan Creek. The spring for it is in a little gully on the north-west side.

*Ukmaslak* was a site on Juan Alviso's property at Juan Creek. Its area was about one acre. *Ukmaslak* means "black bear (*ukmas*) come out (*lak*)". Indians lived there in 1886 after the whites came. There were six dwelling houses and a *hepin* (assembly house). No "school" was held in the *hepin* there. The *hepin* was about thirty feet in diameter, on sloping ground. There was a spring one hundred feet east of the camp. The ridge between the forks of Juan Creek was called *Unkaiyak*, little ridge. The Juan Creek people did not camp on the south side of their creek anciently or bury their dead there. The burial place for Indians, who lived at Juan Creek after the whites came, was on the south headland of the lagoon, just west of the point where Juan Alviso is buried.

An old government trail runs up the ridge between Juan and Howard Creeks. Informant Tony lived first at the village about one mile back on this ridge. Later he moved to the site of Gleason's store, then to the beach.

*Onhebechke* was the Indian trail starting at the south side of Juan Creek lagoon and going straight south to Shipoi (Westport). At its start at least this trail is worn very deep. The name *Onhebechke* refers to the trail beginning in an arroyo between two small hills.

*Hisimelak-ontilka*. People of Hisimelak ridge, between Juan and Howard Creeks. *Hisimelak* means "with salal berries (*hisimel*)". Their beach village was *Hisimelauhkem* at mouth of Howard Creek (*Tisemamel*).

The name *Hisimelauhkem*, refers to the blossoms of salal plants, or fide Tom "salal berries growing". It was said to have been a large camp

before the whites came. A little flat with a spring at about four hundred feet elevation on the hill to the north of the creek belonged to this village. There is now a white man's house at this spot.

Little Howard Creek (*Epimal*) was the northern boundary of Hisemalak-ontilka land. The summit of the ridge between Howard and Gordon Creeks was the southern boundary.

Tony had seen only three camp sites of the Howard Creek people: one at the beach, one at the flat on the hillside four hundred feet above the ocean, and one on the top of the hill north of Howard Creek. There was no evidence of an assembly house at any of these sites. No doubt there was one at the inland village where the community lived in winter. The burial place was there. If a person died at the beach in summer, he was carried to this burial ground.

*Liltop'en*, a rock on the beach below the Howard Ranch school house, was formerly connected with the cliff, but the connection has eroded away. Mussels were obtained on the base of this rock.

The Hisimelak-ontilka caught salmon in Hollow Tree Creek, in the Eel River drainage.

*Alwasa-ontilka*. People of Lincoln Ridge (*Alwasa*; *Alwabishem*; or *Alwapwup*, covered with leaves), between Howard and Gordon Creeks. Their beach village was *Lilp'inkem* (rocks lie) at De Haven Beach at the mouth of Gordon Creek (*Lilp'in-kem-melin*, rocks-lie creek). The place is now sandy. In fact the water off the beach has shoaled, too, Tony said. The north wind piles up the sand at this site. Other winds do not. Their inland village and winter residence was *Onbit*, on Lincoln Ridge at about one thousand feet elevation. They caught salmon in Dutch Charley Creek, in Eel River drainage. Tony thought the upper part of this creek belonged to the *Alwasa-ontilka* rather than to Athabascan neighbors to the eastward; however, it seems more likely that it was Athabascan and that the Coast Yuki only visited it for salmon.

Tony insisted that the name *Lilp'inkem* originally applied to an ancient site on the nearly level top of the bluff south of De Haven Beach, as well as to the site at the beach. The soil at this bluff site was dark and contained a quantity of shell and stone. Trace of an old assembly house pit is still to be seen, in spite of plowing. The site was not occupied in Tony's life time, but an old Sinkyone told Tony of a whale feast he had attended there, following the stranding of a whale below the bluff.

*Onbit* (*on*, ground; *bit*, hollow) was a camp site on the north side of Lincoln ridge at about one thousand feet elevation. The name refers to the hole-like appearance of the site which was flanked by ridges on south, east, and west. On the north edge of the flat where the mountain sloped abruptly down was the spring for the camp. There were six houses there. It was the winter residence of the *Lilp'inkem* people and was slightly more than an hour's walk from *Lilp'inkem*. The house pits were in a grove of large redwoods. They got no sun in winter, but were admirably protected from the wind.

According to William Bowen, there was also a camp half a mile higher



up the ridge than *Onbit*. There were about eight house pits, but no indication of an assembly house (*hepin*). About two hundred yards down hill on the Gordon Creek side of the ridge was a permanent spring. On the Howard Creek side of the ridge, about one hundred yards below the camp site was a smaller spring, which went dry in summer.

Places within the territory of the Alwasa-ontilka were the following: *Boomti*, a small bare hill just north of *Lilp'inkem* hamlet. *Lilestop*, a buff colored rock which formed a portion of the cliff jutting out to the south of the promontory on which stood the ancient hamlet *Lilp'inkem*. *Yanka* or *Yañi* (promontory), Abalone Point, a headland north of the mouth of Gordon Creek. This point belonged to *Lilp'inkem*. Tony's mother's people camped at Abalone Point a little. The top of Abalone Point was called *Ontip* (ground high). *Yanhehen*, the north side of Abalone Point. *Lullil* (seal rock), off Abalone Point (*Yanka*). *Lilwa*, a rock beyond *Lullil* and most seaward rock off Abalone Point. People swam out to it for mussels.

*Mishbul-ontilka* or *Nanket-ontilka*. *Mishbul* means "short trail"; *Nanket* means "dividing ridge like a fence". Both refer to the ridge between Gordon and Wages Creeks. The Sinkyone name for *Mishbul* ridge is *Tostingkut*. On this ridge, near the coast, is the McPherson ranch on which is the ancient site *Pol'u*. The *Mishbul-ontilka* or *Mishbul* people owned the hamlet *Nuhanwakem*, or *Nuhanwahatumut* (*umut*, other side) at the north end of the beach at the mouth of Wages Creek. Wages Creek beach was called *Nuhanwahat* (sand wide). The hill north of Wages Creek was called *Nuhanwahatchistu* (*chistu*, top).

*Pol'u* was a camp site on the summit of a high hill (elevation six hundred and thirty feet above sea level) between Gordon and Wages Creeks, now the site of the McPherson ranch. Black soil and marine shells are to be seen at this site. Tony said the former was due to burning acorn hulls there. The shellfish were carried up from the beach. A visit to *Pol'u* revealed it as five little camp sites, situated at as many springs, the greatest distance between any two being a quarter mile. At one, I saw a mortar slab with a slight depression. On this a basket hopper had been used. Also a gray flint point was found (figure 5 *b*). A few examples of a purple shell (*Ihais lima*), called *lichiu*, were found. Tony could give no names for the separate camps at the five springs.

The trail up from the mouth of Gordon Creek to the site *Pol'u* went straight up the steep hillside without winding or zigzagging. The camp *Pol'u* was the winter residence of the *Mishbul* people. It was desirable as such because of the abundance of firewood, driftwood being scarce at the beaches. If temperatures were recorded, *Pol'u* might also prove to be in a thermal belt in winter, though in summer it is frequently enveloped in fog.

At one of the five camps at the *Pol'u* camp site there was an assembly house pit, probably originally twenty feet in diameter, though now much broken down from plowing. In one case which I examined carefully the camp was about one hundred yards uphill from the spring. On McPherson's pro-

perty there are seven springs, 3 on the north side of the ridge, 4 on the south side. Five of these were camp sites. Usually the spring was slightly lower than the camp.

Although *Mishbul* ridge between Gordon and Wages Creeks was owned by the *Mishbul* people and occupied by them, others might camp there. Likewise the *Mishbul* people might camp on ridges which belonged to the other groups. The *Mishbul-ontilka* caught most of their salmon in the Eel River drainage.

On the beach between the mouths of Gordon and Wages Creeks was the arch rock *Lilnehe'*, rock-hole-in.

*Mishkei-ontilka*. *Mishkei* (long ridge), or Westport, people. The northern village of Shipoi owned this ridge, which lay on the south side of Wages Creek. They caught their salmon in the Little North Fork of Ten-mile River, which belonged to the people of the village *Lilem*.

The hamlet *K'etim* at the mouth of Chadburn Gulch probably belonged to the *Mishkei-ontilka*. *Nes'palem* was a village near Westport, where Tony Bell saw an assembly house built. *Nuhanwahatdape* (*dape*, this side), a hamlet at the south end of Wages Creek beach, was situated at an elevation of about seventyfive feet above the lagoon on the inshore side of a projecting hill, thus protecting it somewhat from the prevailing wind. This site belonged to the Shipoi people. Drinking water was obtained from the creek, wood from the hills upstream. Some shell and stone were seen at this site, including slab mortar fragments and sling stones. Tom saw three or four houses there in his boyhood.

*Shipoi* (*shipe*, willows; *oi*, place), a village site in Westport, is located on the Fee property and in the premises of the present public school. Several small depressions, apparently house pits, and one large depression about twenty feet in diameter, apparently an assembly house pit, were observed. The site is on a low ridge, which falls away very abruptly to a tiny creek on the south, which was the source of water supply. It is just above a right angle turn in the road leading out of Westport toward Fort Bragg. The elevation of the site above sea level is probably between one hundred and fifty and two hundred feet. Informants remembered five inhabited huts and an assembly house (*hepin*).

Wages Creek was the boundary between the land of *Shipoi* village and that of *Lilp'inkem*, the village at the mouth of Gordon Creek. The ocean beach up to Wages Creek belonged to *Shipoi*. Wages Creek canyon from the beach to the source was the property of the *Shipoi* (Westport) people, as was also *Mishkei* ridge on the south side of Wages Creek.

Features of the coast line of *Mishkei-ontilka* territory from Westport northward toward the mouth of Wages Creek are the following: *Ontokok*, the slight promontory (Cormorant point) at Westport, on which is situated Filmer's Hotel (Cliff House). *Ontok* means bridge or arch rock; *ok*, big. To seaward are four high rocks and a low, long flat one. The first rock is called *Ontokol*, little arch rock; *ol* (little). The second rock is *Chimenok*

The third is *Ukochimenok*, gull rock; there gulls nested. The fourth rock is *Ukochimenok kenatsu*, gull rock the other side one. The low, long, flat rock is called *Lilwahat*. Brown pelicans used to alight there. *Ontoklaxam*, the point next north of Cormorant Point (*Ontokok*). *Ontoknuhan*, the beach between Cormorant Point (*Ontokok*) and the next point (*Ontoklaxam*) to the north. *Ontoknuhannehen* (*nehen*, behind), the beach below the Westport graveyard. This beach lies north of the point *Ontoklaxam*. *Lilnehenlax*, the next point north of *Ontoklaxam*. Formerly this had to be climbed over by one travelling along the shore. Now it has a tunnel through it.

An inland camp site named *Ch'il* (gap) was attributed by Tom to this group. Tom's mother and a father's sister were born there. He described it as on a ridge "about four miles northwest of Sherwood Valley" and above the headwaters of one of the forks of Ten-mile River. This seems to be the most easterly site of any Coast Yuki group. Tom saw a *hepin* (assembly house) pit there. The people moved permanently to Shipoi (Westport) after the whites came. Prior to that time their movements to Shipoi were seasonal. *Ch'il* was occupied during winter, when people lived on acorns especially.

*Mishkeun-ontilka*. Kibesillah Ridge people. The Juan Creek people called the *Lilem* (Mussel Rock) people *Lilem*, as they themselves did. The *Lilem* people were also called *Mishkeun-ontilka* (Kibesillah Ridge people). The Shipoi people of Westport were the immediate northern neighbors of the *Lilem* people.

Mussel Rock, the famous mussel gathering place about three miles below Westport, comprised an inner and an outer rock, separated by a ten-foot channel at low tide. The inner rock was called *Lildisketaukwis*, the outer *Lilkichke*. Not only Coast Yuki, but other groups, came to this place for mussels, which were dried here and carried home. At Lilem no people lived in Tom's boyhood. The Shipoi (Westport) and Lilem people at times quarreled with the Ten-mile River people of similar speech.

Lilem, Mussel Rock village site, was on the property of Frank McCray. The Lilem people had a separate chief from the Shipoi (Westport) people. Lilem territory extended inland at least to the Little North Fork of Ten-mile River. It probably extended south along the coast to include Kibesillah (Ok'omet or Shipoi) to which the mussel beds extended. On top of the bald hill behind Lilem, on the Kerr property, was the hamlet Kasolak, which possessed an assembly house (*hepin*). Probably within the territory of the *Mishkeun-ontilka* was *Lilenoakem*, a rock on the land at Newport; the name was also applied to Newport. The southern hamlet of Shipoi or Ok'omet, mentioned by KROEBER, was theirs. My informants Tony Bell and Willian Bowen called this place *Olom* (bushes).

*Metkuyak-ontilka*. People of the mouth of Ten-mile River. They owned Seaside Beach (*Achiskihosbintem*) just north of the river mouth. *Hebichwakem* (*hebich*, open; *wakem*, beach) beach, south of the mouth of Ten-mile River, was theirs; also the villages of Metkuyaki, at mouth of Ten-mile River, and Metkuyakolselem, at the mouth of the creek north of Ten-mile



River. Their headman was Albasiwetu, whose mother was a local woman, but whose father was a Kato.

*Lilhuyak-ontilka*. Inglenook Beach people. They had a different headman from their northern neighbors, the Metkuyak-ontilka. The name of their village, probably at the mouth of the creek south of Inglenook, was not recorded. Both they and the following group wintered inland in Little Valley, where they mixed with Northern Pomo.

*Lalim-ontilka*. People of Lalim village at the mouth of the creek near the small lake (*Lalim*) at the southern end of Coast Yuki territory. The lake Lalim lay west of the present county road. Another name, also applied to modern Cleone, was *Milhootem* (deer large). It was stated that both Coast Yuki and Northern Pomo from Sherwood valley lived at Lalim. The Lalim-ontilka had their own headman.

Places on the coast to the north of Coast Yuki territory: *Nu'chem*, *U'sal*. *Hushki*, Bear Harbor, also Needle Rock. *Iyaka'*, Bear Harbor beach *Onpu-noxme*, Shelter Cove, literally "land-floating", because Shelter Cove headland extends far into the sea.

Places on the Coast to the south of Coast Yuki territory: *Susmelem* (duck creek), the village at the mouth of Pudding Creek. *Choxt* (woman's burden basket), a prominent rock at Ft. Bragg, visible for a long distance, looks like a conical burden basket with bottom up. *Olhepechkem* (*ol*, tree; *hepech*, foggy), a village at the mouth of Noyo River. *Nexkinmelem* (*nexkin*, fir), Caspar. *Melhohtum*, Mendocino City and Big River. *Ukbichem* (ocean hole), the mouth of Albion River.

Places inland (east) from Coast Yuki territory: *Mehot*, Jackson Valley Creek. *Sonmel*, Hollow Tree Creek. Two waterfalls in this creek were called *Winenbik* and *Winenkest*; *winen* denotes a rock over which water pours. *Winenbik* has a very deep pool below it. Upstream is the smaller waterfall *Winenkest*. The name refers to water striking a rock below. Salmon jumped both falls. *Winispikmel* (overlapping-rocks-standing creek), the South Fork of Eel River. At one place there were small falls which salmon jumped at high water. *Olohtemesichkei* (*olohtem*, redwood; *esich*, red), Branscomb, Jackson Valley; Kato lived there. Ukemim, Cahto. *Ukemnini* (*ukem*, lake; *nini*, head of), Laytonville. *Metonkai*, the mountains east of Willits. *Bal'uk*, Clear Lake; no Coast Yuki went there. *Onbatil* or *Ontöpte*, Sherwood Valley. *Onpotilkei* (dusty flat), a Northern Pomo village in Sherwood Valley. *Onohtami*, Round Valley.

### 3. Intertribal Relations.

Apparently there was no private ownership of land among the Coast Yuki. People sometimes lived in a group, sometimes scattered. When the Juan Creek people wanted mussels to dry and take inland, they might go down the coast to Mussel Rock to get some to supplement the local supply, the Mussel Rock (*Lilem*) people being willing. In return, the latter went to the beach at the mouth of Juan Creek to catch surf fish. The Ten-mile River Coast Yuki got permission of the Juan Creek headman by sending a messenger.

The Juan Creek headman discussed the matter with his own people. If they agreed, they told the Ten-mile River messenger that his people might come. When they came they camped apart from the Juan Creek people. The Usal Athabascans and the inland peoples had to seek permission in the same way. Coast Yuki intermarried with the Sinkyone of Usal and Bear Harbor.

There was a certain amount of travel on the part of the Coast Yuki into the territory of their Athabascan neighbors. The inland peoples went to the Coast Yuki coast and the Coast Yuki went inland, but rarely east of the South Fork of the Eel River<sup>7</sup>, the east bank of which belonged to Athabascans who sometimes fought the Coast Yuki. The South Fork of the Eel River lay in Athabascan territory, as did also Dutch Charley and Hollow Tree Creeks. The Round Valley Yuki were friendly, but the Coast Yuki rarely visited them for fear of molestation enroute. All groups along the coast were normally friends, so far as Tony knew. At Usal both Coast Yuki and Sinkyone were spoken. When the Coast Yuki were short of food they called it "low water month". They might visit the people to the east for food, and the east people visited the Coast Yuki when short of food. The Outlet Creek Indians came to the coast to fish, going to Lilem and Shipoi, but not further north. The Little Lake Pomo did not come, because of enmity with the Coast Yuki. The North Outlet Creek people were the Yukian Huchnom and normally friends of the Coast Yuki, like the Usal people. Most or all Coast Yuki spoke or understood Athabascan, especially Sinkyone and Kato.

Once a year the Coast Yuki and their inland neighbors visited one another for food products peculiar to their respective habitats. When the Kato or the Sherwood Pomo wanted Coast Yuki sea foods, they sent an *alpat*, a mat of six to ten small sticks each about 4 inches long, suspended from the end of a stick a foot or so long (figure 1). The messenger wore no special dress or paint. Each stick stood for one or more of the sea foods desired. In the model figured, one might stand for surf fish, another for abalone, another for giant chiton, another for mussel (*nôôk*), another for *lilbal* seaweed, and another for the cooking of sea food. The Coast Yuki headman who received this mat hung it in plain view of all his camp and sent messengers to other Coast Yuki camps to inform them of the coming of the inlanders, so they might come if they liked. The inland messenger returned to the inlanders (Kato or Sherwood Pomo) with a message that things would be ready in ten days.

Meanwhile the Coast Yuki busily gather the sea products wanted. People from Lilem brought mussels, from Juan Creek surf fish, and so on. The six sticks sent by the inlanders did not mean they got only six products. They received everything in the way of available sea foods. After the inlanders arrived they also gathered sea food, dry kelp for salt, &c. They remained about a week. The inlanders usually came about July, sending notice in June.

<sup>7</sup> KROEBER notes from Tom Bell: "Sometimes as far inland as Laytonville; and went south as far as Noyo, north as far as Needle Rock; lived as far as these places at times, but no farther."

Dancing, gambling, feasting, &c. took place. *Hewelauwa* means "to give a feast".

Later the Coast Yuki, after consultation of headmen of different groups, sent a messenger to the Kato (or Sherwood Pomo, but not both), bearing ten



Figure 1. "Mat" of small sticks carried by intertribal messenger. Half size. University of California Museum of Anthropology 1—26736.

sticks which stood for mush oak, manzanita, buckeye, peppernut, wild oats, tarweed, &c. Sticks were never sent for salmon to be caught in Eel River tributaries. When the Coast Yuki went into the interior in summer, they remained only 3 or 4 days, "on account of the heat".



When the inlanders came to the coast, they brought products that were in season. They ate some, but gave the rest to the Coast Yuki, who did likewise when they went inland. Apparently there was no bargaining, but mussels were regarded as less valuable than acorns.

Food gathered by the Coast Yuki for the inlanders was not kept in separate family lots, but was pooled. Just as soon as the inlanders arrived the food was turned over to them. Then the Kato, or other visiting, headman divided it out to adults only. Single women did not get much. The number of children in a family was not considered by the headman in dividing out food.

**Tribal names.** The Yuki called the Coast Yuki *Uhohtontilka*. The northerly Coast Yuki, exclusive of the Ten-mile River people, called themselves *Epûs*; all Coast Yuki were called *Ukohtontilka* or *Ukosontilka*; ocean people. The Yuki were called *U'umnoxme* or *Meliontilka*; the name *Melioni* was applied to the Northern Pomo of Outlet Creek near Willits, called *Shipw-mel* by the Yuki; they were enemies of the Coast Yuki, with whom they sometimes fought. The term *meli* perhaps had specific reference to Outlet Creek, rather than to either Yuki or Northern Pomo. The Huchnom were called *Ibnoxme* or *Tutukonom* (apparently those of Long Valley only). The term *oktet*, person, was used in reference to an Indian in contra-distinction to *hiliket*, white man.

*Ko'ol* was the generic term for Athabascans: The Sinkyone of Usal were called *Nuchontilka* or *Unakhon* or *Ukônokon* or *Mishlakontilka*. The Kato were *Ukshiontilka* or *To'okia* (valley people). The Kato were also called by terms referring to the places at which they lived; for example, *Liloontilka* (Big Rock people), *Ukomontilka* (Laytonville people). I got no specific term for the Kato of Jackson Valley. An Athabascan group speaking a dialect nearly like Wailaki lived at Kilikol (Horseshoe Bend); they were special friends of the Juan Creek Coast Yuki. No specific name was obtained for the main body of Wailaki; the Coast Yuki did not go to their country. The Athabascans of Shelter Cove were called *Uti'noom* (*uti*, reeds). The Mattole Athabascans were called *Onkuxtontilka*.

A trail extended from Usal inland to Blue Rock, entirely in Athabascan territory. It went up the ridge south of Usal Creek, on to Hollow Tree Creek, then over Red Mountain, and on to Blue Rock.

No generic term for Pomo was obtained. The Sherwood Valley Northern Pomo were called *Chachema* or *Nokonmi* or *Onbatilontilka*; these were the Telepomo or Keliopoma of Pomo tongue. The term *Nokonmi* was also applied to the Big River Pomo south of Noyo River; the Pomo name for the group was *Buldampoma*.

The Achomawi living on Round Valley Reservation were called *Kumnomi*. No name was obtained for the Nomlaki Wintu.

#### 4. The Flora.

A number of generic terms applied to plants: *ol*, a grove of trees of any kind, also stem of any plant; *al*, cut or fallen wood; *bal*, leaves of land

and marine plants, long streamers of marine plants; *shil*, bark, also the shell of a mollusk; *mam*, berries; *kawu*, flowers; *bihe*, roots. These terms may be suffixed to the names of plants; thus, *hepella* (salmon berry bush), *hepella mam* (salmon berry), *hepella bal* (salmon berry leaves). Needless to say, the list of plant species which follows does not exhaust those of Coast Yuki territory, since I list only species mentioned by informants.

The common Central Californian practice of burning over grass areas was done annually, particularly to get rid of grass and facilitate gathering of tarweed seed. It was done along the treeless coast, not in the forested area.

#### a) Marine Flora.

Several marine plants were eaten. Kelp (*komem*) was cooked in hot ashes and the stem eaten. Tony contrasted Coast Yuki practice with the Chinese custom of eating the top leaves.

*Pterygophora californica. balhetin*. A ribbon-like seaweed with long thick streamers (*bal*). The stem of this plant is called *hetin*. The streamers are cooked in coals and eaten.

*Postelsia palmaeformis*. A marine plant called *ukhenchembal*, literally "cormorant leaves", grows upright on the rocks, its foot-long stalks giving it the appearance of a land plant. The ribbon-like leaves which form its crown were not eaten, but the stalks were, being cooked like kelp. Both these stalks and kelp could be eaten raw, but seldom were. The root of the *ukhenchembal* is called *kux*.

*Porphyra perforata. lilbal*. A green seaweed, literally "rock leaves", was prepared by drying in the sun. When eaten the dried leaves were heated before a fire to make brittle and easy to masticate. Without this treatment they were tough. This plant was eaten chiefly in summer. In drying, it sometimes became greenish or whitish with mold and was then unfit to eat. In this condition it was called *lilbalkim'*.

*Ulva angusta. sielilbal*. A second species of green seaweed, which was not eaten; literally "sandpiper rock leaves". A long marine grass, called *ultam*, was not used. There were a number of sorts of seaweeds for which Tony had no names.

#### b) Terrestrial Flora.

*Achillea millifolia* var. Not used.

*Adiantum capillus-veneris. shima*, the name of the whole plant. The stems were used for basket designs.

*Arctostaphylos uva-ursi. hyulkut*. Berries eaten raw.

*Asarum caudatum. balshata*. Leaves used by shamans, being warmed and put on affected part as poultice.

*Baccharis pilularis. wesuk*. Not used.

*Calamagrostis nutkaensis. wehil*. Seeds eaten.

*Carex obnupta. sii*. White inner portion of root used for basketry decoration.

*Castilleja parviflora. kauwu'*. Not used. Flowers called *balchu kauwu'* (butterfly *kauwu'*).

*Ceanothus thyrsiflorus. sik*. Not used.

*Cirsium lanceolatum. xalet*. A thistle, the sticker of which is called *xaled dihe*. Not used.

*Echinocystis oregana. bokumbal*. The nut of this vine was eaten. The whole nut was called *bokum* (cf. *Umbellularia californica*); the meat of the nut was *bich*, the shell of the nut was *shil*.

*Equisetum hyemale* var. *robustum. shetet* or *chiis*. Stems used to "sandpaper" arrow shafts.

*Fragaria californica. tululmen*. Strawberry, eaten raw.

*Franseria bipinnatifida. botkatim*. Not used. Stickers of this beach plant called *kuk*.

*Garrya elliptica. wesika*. Boiled decoction of leaves drunk for stomach trouble.

*Gaultheria shallon. hisimel. Salal*. Berry eaten raw.

*Iris macrosiphon. chiwas*. Cordage fibers from leaves.

*Juncus effusus* var. *lallem*. Not used.

*Lupinus* sp. *totse*. Not used.

*Micromeria chamissonis. milmaktam*. Yerba buena, now used in a tea for the sick, the leaves being steeped either green or dry. Not used anciently.

*Myrica californica. kyuwü*. Not used.

*Nicotiana* sp. *walmilbal*. Did not grow in Coast Yuki territory.

*Oxalis oregana. hewushet*.

*Phyllospadix scouleri. ultam*.

*Polystichum aculeatum. cheplas*. Sword fern.

*Pseudotsuga taxifolia. nex*.

*Pteris aquilinum. cheplas*. The root of this brake fern was used in basketry designs, after blackening in the mud of a spring.

*Rhamnus purshiana. kal'a* or *cheel*. Black berries (*mam*) eaten raw.

*Rhododendron californicum. ulkelet*.

*Rubus leucodermis. motsako*. Raspberries. Eaten raw.

*Rubus parviflorus. hepella*. Salmon berry. Eaten raw. Wood not used.

*Rubus vitifolius. motsumam*. The berries (*mam*) were eaten.

*Sambucus glauca. k'uwa*. Elder. Berries not eaten formerly, although eaten by the whites.

*Scirpus microcarpus. sii*. The root of this plant, the panicked bulrush, was used in basketry manufacture. Vernacularly the plant is called "cutting grass".

*Sequoia sempervirens. oloxtem*.

*Umbellularia californica. bokumol*. Pepperwood or laurel tree. The nuts, *bokum*, were eaten.



*Urtica gracilis* var. *holosericea*. *yistot*.

*Vaccinium ovatum*. Huckleberry; *shimalo*, the bush; *shiman*, the ripe berries; *shimalbal*, the leaves. Berries eaten raw.

Other Plants. — *nechen*, *nex'kin* (KROEBER), fir tree. *olmal*, hazel bush; *olmam*, hazel nut. *tulumín*, cedar (KROEBER). *wien*, poison oak. *epa*, alder tree. *shípe*, willow tree. *beka*, madrone tree. *kucha*, manzanita bush; *kuch*, manzanita berries. *alwil*, gooseberry. *aleich*, "potatoes", i. e. corms and bulbs. *kaun*, flower of blue five-flowered lily; *alet*, bulb of same; probably *Brodiaea*. *alchi*, redbud, not a Coast Yuki plant, but known by trade. *pulshalamul*, a shrub with white flower. *hewushetbal*, a plant not used. *lallem*, a grass not used. *otim*, sea apple, fruit eaten; *otimbal*, leaves of sea apple; *otimkawu*, the flowers. *milkutche*, berries eaten raw. *simt*, buckeye. *chokchomu*, chestnut, not buckeye; outside of nut prickly; picked when fell off tree; no leaching. *yoxchoxtum*, man root; *boxkim*, seed or nuts or man root; seeds turn black when ripe, cooked in ashes; root scraped, pounded, and rubbed on painful spot; not used for fish poison. *besha*, tarweed. *punshete*, wormwood. *daas*, generic term for all land grasses. *palkensha*, a kind of tree. *wesheli*, a hollow, light wood used for arrowshafts. *alhetem*, a wood used for arrowshafts and foreshafts; imported from east. *chiplitis*, wild oats. *wehil*, a grass; seeds eaten.

The tanbark oak (*shohe*) was probably the only species in northern Coast Yuki territory. A small grove of live oaks (*bistem*) grew just east of the summit of Lincoln ridge (Alwasa), but Tony was not certain if these were in Coast Yuki territory. The acorns of the tanbark oak were called *shaks* or *shok*. The black oak was called *mamol*, its acorns *mam*; the white oak, *makshumol*, its acorns *makshum*; the mush oak, *kayuol*, its acorns *kayu*; the live oak *pitsumol*, its acorns *pitsum*. The word *lel* meant "mast", "crop" of acorns, nuts, &c., not acorns specifically.

## 5. The Fauna.

The parts of various animals were mentioned as follows: *kix*, bone; *kux*, dorsal fin of rock cod; *kexbal*, tail of any fish; *shemko*, lateral fin of any fish; *kexta*, tail of any mammal; *boye*, tail of any bird; *hebaski*, rib of any mammal; *cha'kum*, sinew; *se'*, human or mammalian tooth, chiton valve; *shil*, shell in sense of covering; *saleta*, down feathers; *he'e*, eggshell; *es*, blood; *ine*, antler. The sting of a bee or wasp and the bite of a dog or other mammal were called *sheshe*. The pecking of a bird was *pepints*, the biting of a bird *auwiyetu*.

M a m m a l s. — Grizzly bear, *tipbek* or *tip'et*; black bear, *ukmes*; brown bear, *bot*; cinnamon bear, *echits*. Chipmunk, *al'uul* (*al*, wood; *u'ul* afraid). Seal, *lul*. Sea lion, *lilsauhau*; gray sea lion, *niati*; brown sea lion, *lihebeyakau*. Fur seal, *lulkus* or *ukochukmul*; occasionally came ashore; the fur was sometimes used for a blanket. Otter, *ukmul*. Sea otter, *ukochkam'em* or *ukoxtolkamol* (literally "ocean wildcat") seen, but not taken. Porpoise, *pis* or *otankiyusko* (*otan*, back; *yutsko*, projecting upward), a name referring to the prominent dorsal fin; not eaten because could not be caught and was very rarely stranded.

A perhaps mythical creature was the sea bear, *uxkip*, which was said to be like a land bear.

Mountain lion or panther, *wesol* or *weish*. Wildcat, *kam'em* or *kam'ol*. Coyote, *up'ui*. Fox, *bihiko'le*. Wolf<sup>8</sup>, *kommol*. Raccoon, *shawem* or *shauwil*. Fisher, *umule*. Skunk, *siskine*. Jackrabbit, *shuhyimko'l*. Cottontail rabbit, *aushima*. Gopher, *k'oye*. Mouse, *bi'pe*. Gray squirrel, *nehte'm*. Ground squirrel, *eishe*. Elk, *molôbi'* or *moloxtixtem*. Deer (only one species in Coast Yuki territory), *mi'le*; *pou mil* or *powe mil*, 1 deer; *mil ope*, 2 deer; *powik* (1) and *opik* (2) refer only to deer; many deer, *mitl mune*. Dog, *heuwisheti*. Horse, *kaviyu* (Spanish). Cattle, *baaka* (Spanish). For whales, see beyond.

Birds. — Duck, *sus* or *suns*. Great blue heron, *wile*. Shore birds in general, *sie*. Black oyster catcher, *sie lilostman* or *newukuskatem*. Sandpiper, *sie olsip*. Western gull, *ukochimen*. Cormorant, *ukhenchem*, literally "water crow". Brown pelican, *askolo*. Crow, *henchem*. Golden eagle, *chulchu*. Bald eagle, *nenchaldo'*. Osprey, *lile* or *lilmol*. Chicken hawk, *chime cheket* (bird hit). Red-tailed hawk, *saha*. Sparrow hawk, *chimachekista*. Jay, *ch!e'ei*. Meadowlark, *benek koole*. Woodpecker, *olpep'es koole*. California woodpecker, *olkachap*. Flicker, *moimem*. Pileated woodpecker, *bistesime*. Band-tailed pigeon, *opul*. Mourning dove, *bayu*. Goldfinch, *chimasi*. Brewer's blackbird *shepâl*. Hummingbird, *chi'i*. Black-headed towhee, *weshnaip*. Robin, *chichi*. Varied thrush, *kucham*. Condors (*ba'at*) were formerly to be seen.

Reptiles and Batrachians. — Snakes, *iuxtle*. Rattlesnake, *b!e'i*; none in Coast Yuki territory; also no bull snakes. Lizard, *se'et!em*. Frog, *ot!e*. Water dog salamander, *uknel*. A large salamander, called *shopoktembal*, was said to live on dead trout in creeks.

Fishes. — Trout, *melwis*. Sucker, *ho'p!is*. Salmon, *eu*. Hookbill salmon, *enheu*. Steelhead or spring salmon, *eutas*. White-headed salmon *eutasnemchal*. Black salmon, *eushil*. Large bullhead, *emsit*. Small bullhead, *nexoxchen*. Bullhead with large head with two little horns, *libipkilagole*. Black or viviparous perch, *waxnumkal*. Blue cod, *uyoimen*. Rock cod, *wiloshika*. Kelp fish, *shok*. Surf fish, *melem*. Sardine or night fish, *melemhals*; in Sinkyone, *siits*. Herring, *hemshik*. Man-eating shark, *kek'mul*. A fish mentioned only by the native name *sales* was a very fat fish which was cast ashore in August and September; it was about a foot long.

Crustaceans. — Crab, *ulshil*; crab leg, *ulshil hes* (arm); mouth, *nehen*; shell, *shil*; pincers, *motsa*; eye, *kul*; tail, *si'*. Sand crab, *nuhanulshil*; *nuhan* (sand). Barnacle, *muun*. Pig's foot barnacle, *shutshula*. An amphipod or sand flea common on beaches, is *Orchestoidea californiana*, *nuhantox*; *tox*, flea, as on man or dog; not eaten. Sand bug or *hippas* is *Emerita analoga*. An isopod (*Pentidotes wosnesenskii*<sup>9</sup>) is mentioned in a myth as repeopling the land after a migration; its native name was *utamenemakola*.

<sup>8</sup> Possibly some other mammal, as occurrence of wolves in California is queried by ANTHONY, page 155.

<sup>9</sup> Dr. A. WETMORE kindly had examples of these three species identified for me by the Division of Marine Invertebrates, U. S. National Museum.

**Mollusks.** — Generic terms: *shil*, shell in the sense of covering, also applied to bark of trees and shrubs; *se'*, valve of chiton, also teeth of vertebrates including man; *hul*, literally "eye", operculum. Native names of species: Black turban shell (*Tegula funebris*), *lilpuslum*. Brown turban shell (*Tegula brunnea*), *lilpulihulitonum* (-tonum refers to base or aperture being larger than that of black turban shell). Thais lima and Thais canaliculata, *lilchiu*. Olive shell (*Olivella biplicata*), *kixlikam*; limpets in general, *ukateli*; white limpet (*Acmaea mitra*), *ukateli chal*; brown limpet, *ukateli chik*; keyhole limpet, *ukateli suk*. Bivalve rock borers, *lilnook*. Paphia staminea, *uyechip*, not used formerly. Mussel (*Mytilus californianus*), *nook*. Slipper shell (*Crepidula*), *nichium*. Hinnites giganteus, *ukishil*. Red abalone (*Haliotis rufescens*), *betsim*; various parts of abalone called *betsim* plus name of part, thus: *petil*, meat; *sho'*, edge of shell; *nüwin*, black edge of mantle or fleshy edge of abalone; *shil*, shell; *sitse*, purple pear-shaped stomach (?), inside which are green "intestines"; *hui*, white "intestines"; *hul*, the openings in the shell; *shiliwit*, the flat reflexed edge of shell; *tux*, the iridescent part of shell used for ornaments. Giant chiton (*Cryptochiton stelleri*), *kelala*; various parts of giant chiton called *lelmachen*, meat; *sitse*, "intestines"; *kelalamhut*, white intestines; *kelalamse*, "filth", which was thrown away; *kelalamsho*, red edge of chiton; *kelalamkukse*, rough outer coating. Another chiton, *Katherina tunicata*, *kixniu*, has its parts named analogously.

Four pulmonates, *Epiphragmophora arrosa*, *exarata*, and *infumata*, and *Polygyra columbiana*, were called *suput*. No name for *Circinaria*. Slug, *shultala*. Octopus, *molki*.

**Other Marine Invertebrates.** — Sea anemone, *lachal*; small sea anemone, *lachal mustum*. Starfish, *meseman*, not eaten; designated by color terms: *eti*, red or pink; *shik*, black or purple. Soft, many armed starfish, *meseman keti*. Sea urchin, *ukuwel*; *uk*, spine; *ukuwel shil*, sea urchin shell. Portuguese man-o'-war, *ukosbalchi*, literally "ocean butterfly", or *ukoskewu*, "ocean flower"; not eaten; cast up by sea in vast numbers. Jellyfish, *lox*, not eaten.

**Insects, &c.** — *chalench*, very large black ant. *chalench esik*, very large red ant. *balchi*, butterfly. *chox* or *ch!oop*, beach fly, also house fly, both present before Caucasians came. *na'au*, yellowjacket wasp; *na'au nok*, yellowjacket burrow. *tox* or *t!o'k'i*, flea. *ik!ê*, louse. *hulmuni'me* spider. *mu'ui*, earthworm.

## 6. Hunting, Gathering, and Food Habits.

The Coast Yuki lived on acorns, salmon, mussels, and grass seeds. Grass seeds were obtained all over the slopes of the hills back of Westport and in the bottoms of Ten-mile river. Salmon were speared in riffles as they went up streams. The harpoon had two heads. When they came down they were caught with short nets, the frame of which was hoop-shaped, about three feet wide, and scarcely more than four feet long. The net was scooped through the water. Surf fish were caught in the surf when a wave receded. There was



a net frame in the shape of half a hoop held vertically, from which a net ran out towards the sea, into which the fish were carried by the sweep of the water. Eels were caught with a short gaff at night. The hook was of bone and apparently the water was simply raked for them. Deer and elk were shot or sometimes snared.

There was a fine source of supply of salt at Mussel Rock or Lilem, three or four miles south of Westport. There ocean spray, deposited in holes in the rocks, evaporated leaving crystals of salt. This place was visited by inland peoples as well as by the Coast Yuki, for Lilem was a famous place for mussels. Apparently the extensive eating of seaweed by the Coast Yuki made minimal their use of salt. Moreover, it very likely prevented goiter. Tony reported never having seen a Coast Yuki with that affliction.

Normally men only ate with a spoon. There was no penalty, however, for a woman doing so. It was simply not customary. Sometimes when a man was without a spoon, he ate with his fingers as did women. Women scooped up acorn mush with the index and middle finger, regardless of its consistency. They seldom put the fingers into the mouth, however. The Northern Pomo of Sherwood Valley, however, took the mush up by the handful and sucked it in.

Acorns (*chok*) for winter use were stored on top of the house where the slope was small; *chiulix*, storing acorns on top of house. They were covered with redwood bark, to keep them dry. They were stored either whole or hulled. Sometimes the inmates of the several houses of a camp stored their acorns on a single house. Hollow trees were also used for storage, though subject to the risk of raiding by bears or other people. Sometimes rotten trees in which California woodpeckers had stored acorns fell and the Indians took the acorns. They never cut down such trees.

Unhulled acorns were also stored in conical burden baskets, leaned against the house wall, but not in special storage baskets. Hulled acorns might be put in a pit, covered with brake fern or redwood bark, and earth, which were used to cover food pits in general. Sometimes they were stored whole in a bin of redwood bark inside the house. When stored in burden baskets, the acorns were covered with fern and lashed, so if the basket fell over they would not spill. They were never stored in pits with the hulls on, but were shelled and dried first, either over a fire or in the sunshine.

To make "moldy" acorns, they were hulled, put in a basket, and buried in moist ground for two to four weeks until moldy. Then they were soaked in running water two to five days in an openwork basket. That removed the mold and the bitterness. They were pounded a little or cooked whole. Boiled in a basket, they came out whole but soft like beans.

In making mush, acorns were pulverized. If dried acorns were used they were leached. Ocean sand was brought to a creek side and used for the leaching basin. The moistened meal was stirred a little near the surface, not near the bottom where the sand was. Leaching was with cold water, perhaps a dozen times. When the bitterness was gone, the meal was removed by scraping up with the hand. The bottom portion resting on the sand was placed

in a basket of water. The acorn meal rose to the top and was gently poured off, leaving the sand in the bottom of the basket.

For stone boiling, the stone was removed from the fire with two sticks, and the ashes blown off. Cooking mush was stirred with a paddle (*kosbish*; *kos*, soup; *bish*, paddle) of oak, which had a broad blade (see figure 2). The cylindrical handle was not ornamented with carving. Hot stones were lifted out of the cooking basket with the paddle, by getting the blade underneath



Figure 2. Mush paddle. Quarter size. University of California Museum of Anthropology 1—26733.

each. They were put into a basket of water. Acorn mush was dipped out of the cooking basket with a small basket and placed in individual basket dishes. Children were told to take it to so and so among the relatives.

Buckeye nuts were cooked by covering with hot stones. After cooking they were mashed with the hands, then further pulverized in a basket of water with a stick.

Pepperwood nuts (*bokum*) were cooked in hot ashes and cracked open with a stone. While in the ashes they were continually stirred with a stick,

a process called *bukil*. When taken from the ashes they were shaken in an openwork, hazel-twig, basket tray to rid them of ashes.

Strawberries, collected in a small coiled basket, were brought to camp and eaten raw. Ripe gooseberries were eaten only by children, uncooked. Salal berries were collected in small coiled baskets by women and children (not by men). For transportation, they were placed in women's burden baskets, which were tightly woven. (Tony Bell, with other children and women, was gathering salal berries when the first white men came along. All scuttled for cover in the brush, dropping their baskets. The babies hid under their mother's knees.)

Seeds of wehil grass were collected with a basketry seedbeater (*kyuwilt*) and a tight burden basket (*choxt*). They were parched with coals in a coiled parching basket (*yechem*) so that the hulls came off. After winnowing they were eaten dry with the fingers.

Wild oats (*chiplit*s), obtained at various times of the year, especially spring and summer, were collected in a large basket with the aid of a seed beater. More or less chaff was knocked off by the seed beater, but the oats were winnowed in a *yechem* winnower. The wind blew out the chaff. Parching followed in the *yechem* basket. Coals were shoveled up with a twined openwork basket tray (*opech*) and placed on the winnower with the oats. This was shaken and finally the coals separated at the edge of the basket and caused to fall off. The parched oats were then pounded in a mortar and sifted on a flat coiled basket plate (*wenme*). This was done by tapping the *wenme* with the fingers so that the fine meal worked to the far edge and fell into a *yechem* basket below. The coarse particles were pounded further. Oat meal or flour was moistened slightly and eaten with the fingers as pinole. No spoons were used. Acorn meal was sifted in the same way as oat meal.

Yerba buena was chewed for any kind of sickness, especially stomach trouble, but it was not steeped as a tea until the practice was introduced by the whites. *Pulshalamul* is a white-flowered shrub, the leaves of which are chewed at the present time, although the informant thought they were not used anciently. The leaves taste bitter the first time chewed, but with consecutive uses of the plant this unpleasant feature is less and less noticeable.

Food was not eaten directly from the cooking basket, but from a smaller basket called *chulmen*, in which it was placed. The *chulmen* was used also as a drinking cup. Its coiled foundation was of poison oak stems, its wrapping material of alder root.

Wild "potatoes" (*alet*) were cooked in coals covered with ashes, which were later removed by shaking the bulbs in an openwork twined winnowing basket. The earth oven with heated stones was not used for any purpose.

Various animal foods were dried and (or) smoked for preservation. The drying frame for meat was called *altal* (wood-frame). Its platform was three or four feet above the ground, rectangular in form, with two long and two short sides. It was supported on four forked stakes driven into the ground. Two horizontal sticks formed the two long sides of the platform,



resting in the forked sticks. Transverse cross sticks connected these and formed the bed of the platform. Meat, drying on such a platform, was taken indoors at night. If cut thin it could be satisfactorily cured in four days.

In eating deer marrow, the head of bone was knocked off, but care was taken not to smash the whole bone as it was desired for fish gigs and awls. Marrow was eaten by shoving a small stick into the bone repeatedly and licking it off. The marrow was eaten raw as the bones would be spoiled for implements if cooked. Coyote bones and bird bones were not used for anything. Cooked meat for aged people was pounded with a pestle.

In broiling deer meat on coals, limbs of trees were used to make the coals. When burned down, the coals were spread out and the deer meat laid thereon. Salmon was cooked in the same way with the skin side up, but covered with ashes. When done, the cook blew off the ashes. The fish was taken out by putting a stick under it. It was cooked slowly this way, just as if baked.

In early days nothing was wasted. Deer feet were denuded of hair by singeing and scraping and the hooves were knocked off; then the feet were pounded very fine on a stone slab, and eaten without further cooking. Deer vertebrae were pounded, roasted spread over coals, and turned while cooking with two flat sticks. The mass held together like paste or batter.

Fishes were usually broiled in coals, the larger ones always gutted and washed first. Smaller fishes such as trout, surf fish, and sardines were not eviscerated. Indeed, sardines and surf fish were eaten whole without removing the intestines.

Various marine fishes and mollusks were dried and taken to camp sites on the ridges in the fall, when the coast sites were abandoned for the winter. Among the species thus prepared were surf fish, bullhead, kelp fish, rock cod, mussels, abalones, and chitons.

Mussels for drying were placed among hot coals to open the shells. Then the meats were spitted on young hazel twigs to dry. These twigs with their loads of mussels were tied together so that they radiated like the spokes of a wheel. Usually the mussels were dried in the sun, though sometimes smoked too. If not thoroughly dried they spoiled. When ready for transport inland, the sticks of mussels were packed in the man's burden basket (*olo*). They were eaten dry without further cooking. People were never poisoned by dried mussels, as they were sometimes by fresh mussels.

Not much abalone was dried and taken inland, because seldom more was obtained than filled immediate needs. An abalone to be dried was cooked in coals, removed from the shell, and the meat cut into three broad horizontal slices with a flint knife. In cutting into small pieces for eating, a mussel shell was used as a knife.

Olive shells (*Olivella biplicata*) were cooked in ashes, the flesh picked out for food, the shells strung into necklaces.

## a) M a m m a l s.

A man might hunt or eat deer meat after cohabitation, but he could not fish or hunt when his wife had her menses. It was all right to go if his daughter had her menses. Before setting out to hunt deer, the hunter smoked himself for half an hour or an hour with pepperwood. A fire was made and the coals spread out; pepperwood leaves were then spread thickly over them and the hunter reclined upon them, sweating himself. This was done out of doors on the morning of setting out on the hunt. Hunters usually went alone, not in a crowd.

In early days they killed deer and elk by following them until they were tired and then shooting them. Sometimes they had to follow them two or three days. At night the hunter camped, then resumed the tracking again in the morning, following until the animal was tired out. After the kill the meat was brought to the camp. In summer, people sometimes camped out and had a big feast after a kill.

Dogs were used sometimes to run deer in conjunction with several men, the dogs chasing them back and forth between two groups of men. Dogs were allowed to eat deer meat. Sometimes deer driven to a beach took to water. They might swim out in the ocean a ways, but always came back unless drowned. Men sometimes swam out and caught a swimming deer, holding its head under water to drown it. If the deer got ashore, it was shot. The informants had never heard of driving deer over a cliff. A deer fence (*chiis*) about one hundred yards long, was built of brush with several openings, in each of which was an iris (*chiwas*) rope snare (*saksit*), so hung as to catch the deer around the neck. The deer were driven in the early morning toward the fence by several men who made an encircling move. Elk were snared in the same way, but they were more suspicious than deer and apt to turn back if things did not look right. Deer were sometimes thrown down and stabbed with a bone dagger, apparently in the heart. The throat was not cut to kill the animal.

The deer head decoy for stalking deer was kept in the hunter's dwelling as his most prized possession. Each hunter made his own and never sold it. A doe's head was stuffed with grass and artificial wooden antlers added. These were wrapped with fisher skin to make them look like antlers in velvet. In putting it on his head, the hunter tied his long hair at the back of his neck or coiled it around the top of his head. Informants had never heard of a panther attacking a disguised hunter. The hunter carried this stuffed head in his hands until deer were sighted, then he donned it. He pretended to eat herbage and kept to leeward of the deer until close enough to shoot. He aimed low, because deer crouched down at the sound of the bow. Usually only one was killed at a time, because the others ran. Sometimes a buck would attempt fight when he saw the horns of the hunter's mask. Bucks and fawns were taken, but, as a rule, not does. The hunter returned to his village after killing a deer, and four or five other men went to butcher it, which was done with stone knives, on the ground, not suspended. A mussel shell was not used as

a knife for this purpose. The hunter got one hind leg as his share, the headman of the village got the other. Sometimes the men cooked part of animal where it was butchered. No reason was given for the hunter not butchering it himself.

The hunter closed a deer's eyes and tied the mouth before he went for other men. (The Achomawi on Round Valley Reservation cut the eyes open, or women would not eat the meat. They did this before butchering.) A man whose wife had her menses or a new child could not butcher deer. The deerskin became the hunter's property if he claimed it at once, otherwise someone else took it. The hunter kept all sinew, and those who received back meat for their share extracted this for him. The headman of the camp did not help to butcher. Sometimes the headman hunted deer. In case of a kill he kept both hind legs and all the sinew for himself. The heart, liver, lights, head, neck, shoulder, kidneys might be claimed by anyone. Fat and meat were particularly prized and might be the cause of a quarrel if it was thought someone received more than his share. The headman might act as arbiter and have the man with too much return some. The intestines were eaten after cooking on coals. The paunch was cooked on coals and turned as it cooked. No hepatoscopy or other divination was practised with a slain animal. Deer meat and sea food were not eaten together usually, although there would be no harm so far as Tony knew.

Butchered deer meat was wrapped in tanbark oak foliage, tied with hazel twigs, and carried on the shoulder. No pack strap or burden basket was used. Usually it was not necessary to steady the bundle with the hand. (The Sherwood Pomo used a pack strap to carry deer.) Only an old man would need a staff to aid his steps while carrying the load.

Elk were not stalked with a decoy mask like deer, but were sometimes run down by one or two hunters after a day or two of pursuit. If the elk entered the territory of another group, it was not pursued. If the pursued animal got into a herd its track was lost. Big elk were often easier to track than small ones. Once tired they were easy to kill with the bow. Trails of elk were discernible by the dead white brush broken by their horns. The hunter shouted when he caught up to the animal, so people in the vicinity might know he was pursuing it and perhaps kill it as it passed. They were of course his people, for he hunted only on his own ridge. A thoroughly tired elk would stand passively and be shot. The hunter did not close the eyes or the mouth of an elk, when he went for other men to do the butchering. An elk was not stabbed, but was shot with arrows repeatedly if necessary. An elk was butchered like a deer. Men did the butchering. One of a pair of hunters went to camp for the people, while the one who remained began the butchering. All came from the camp, men, women, children. A piece of tanbark oak bark, ignited at one end, was brought as the brand for a new fire. Sometimes the fire drill was used, but usually not.

Elk meat was cooked where killed and the bones broken for marrow. No gigs or needles were made therefrom. Spoons and wedges were made



from the antler, which was divided among all of the men. Only the back sinew was saved, for it was three fingers wide and very long. From deer they took the leg as well as back sinew. Elk sinew was "as hard as bone". Most of the elk parts were eaten like deer. Dogs were allowed to eat this and all other game. Marrow was eaten raw. No elk hide armor was used, although the Wailaki used it. No song was sung when an elk or deer was killed.

Ground squirrels were smoked in their burrows until "drunk", then dug out. Burning grass was thrust in the hole and the smoke fanned in. Sometimes the squirrel came out blinded; sometimes it went through the fire. If it came out, it was killed with a stick, otherwise it was dug out. Skunks were bowled over with a hurled stick, then dispatched with a club. They too were eaten.

The generic term for whale was *heumil*. A whale rib was *heumil hebaski*. Whale fat was called *lul*, also the word for *seal*. Whale meat was *bich*; whale skin *sho!*. Bluish gray whale "bone" from the mouth was *busil*; it was not used. The spouting of a whale was called *uk uhichil* or *uk kuset*. The whale was never hunted, but the stranding of one was the occasion of a great feast, the local people having first choice of the meat, others taking the balance. Three kinds of whales were distinguished: (1) *heumil*, a big whale; (2) *heumilhuttel* (whale eye blind), a smaller whale; (3) *heumilkuchi*, small soft whale, of same color as the others. The so-called "blind" whale, a small black species, was not eaten.

Tony's further account of whales was beyond my understanding and moreover Tom Bell could not clarify the matter for me. Therefore, I can only present the statements as recorded: Other names for whales were associated with different sorts of acorns: (1) *mamheu*, black-oak whale (*mam*, black oak; *heu*, whale), applied to a whale in which the meat and blubber were soft. Because of this softness, it was not so relished as food. (2) *shokshiheu*, tanbark-oak whale, in which the meat was hard and particularly relished. (3) *mokshimheu*, white-oak whale. (4) *keyumheu*, mush-oak whale. (5) *bistemheu*, live-oak whale.

Whale meat was cut in strips with a flint knife, hung on a stick above the house fire, and smoked. It would keep a long time after smoking. When wanted for food, a small slice was cut off and cooked on coals, after first soaking in water two or three days to remove fat and bad taste. Blubber was tried out in baskets with hot stones, and the grease stored in baskets. Sea grass was dipped into this and eaten.

Sealions, common seals, and fur seals were caught and eaten. Young sealions sleeping on rocks were stalked and clubbed across the nose. A seal sleeping in the water might be taken by two or three swimmers, who seized it by the flippers and hit it on the nose with a stone.

Seal Rock (*Lullil*), off Abalone point, was a favorite resort of seals and sealions. Sealions were shot with the bow, harpooned, or killed with

a club of tanbark oak wood. They were much more difficult to take than seals, which were easily caught and killed.

In the ocean near De Villbiss' ranch there is a large rock (*Lilsôhollil*, Sealion Rock) close to shore, which was reached by swimming. One evening four naked men swam there and killed two big sealions. It was about sundown. A sort of point was the only place to ascend or descend the rock. One man led the way and looked down ahead of him toward the water. He thought he saw a shark in the water. He told a second man to come and look. Both thought it was a shark waiting to catch them. There were some people on the shore waiting, to whom they called that they were in danger and could not come ashore. The people on shore built a great bonfire to illuminate the rock and passage. The four men on the rock got pretty cold during the night, so they lay between the two dead sea lions. Toward morning a great monster, maybe a sealion, came up from the sea and crawled over them. It was dark and they could feel its hair over them. They jumped up and "preached" to that thing, telling it to be good and not hurt them. When that thing went back into the water the rock shook like a piece of stick floating around. Then they slept no more. They were very cold. When morning came they looked at the place where they were to descend and could see nothing. They swam ashore all right with their sealions. The people on shore had kept a bonfire burning all night. Sealions were killed with a club of yew wood, or with a harpoon with a stone or bone point.

On another occasion they saw two young sealions sleeping in the water off the mouth of Rockport Creek. Two swimmers went out and each seized a sealion, but had no chance to kill them at once. One man grabbed one by a flipper, the other let his get away. One hung on to his, though the sealion dove straight down with him. Pretty soon the young sealion struck the bottom, turned and went straight up to the surface, the man still hanging on. The man just had time to get his breath when the sealion dove again to the bottom. Then the sealion again rose to surface. Again he dove for the third time with the man still hanging on. This time the sealion went only half way down and then up, for it was exhausted. Meantime the second man had gone ashore. The captor of the sealion motioned to him to come out the third time he was up with the sealion. He came out and killed the sealion by striking it on the nose. Big Bone (*Kisthox*) was the man who dove three times with the sealion. He was a Coast Yuki from the hamlet of Ch'il. (Tom's mother and mother's brother were from there.)

About a half mile south of Union Landing are flat rocks offshore from the modern school house near Howard Creek. There were some seals there. A Juan Creek young man saw the seals while he and others were getting mussels. He swam out to catch a seal and crawled up on the rock where they were sleeping. He carried a spear with a point of elk bone. He had a rope on end of the spear handle. He stabbed a seal. The rope got twisted around his wrist and he could not get loose. The seal jumped and dragged him into the water. He was helpless. The seal dove and headed south. A little ways south

it came up, so did the man. As the rope was tight around his wrist he could not get loose. He had to stay with the seal. He kept going. Pretty soon the watchers on the beach saw him come up. The third time he came up off the mouth of Howard Creek. There the seal stopped. The man clambered on to a rock and called to others that he was fast and could not get loose. The others swam out and released him after killing the seal, which was eaten.

On one occasion Tom's father's brother and others saw sealions swimming off Sealion Rock. Tom's uncle's father saw them and said to Tom's uncle: "Don't go out, son. I'm good for nothing and old, so let me go out." Tom's uncle said: "No, father, I am younger than you, so I'll go out." The father said: "No, don't you go out. Let me go out."

The younger man was bound to go, so the old man let him. He and another young fellow swam out to Sealion Rock. Some people were on the shore watching them. They called to the swimmers that they saw man-eating sharks (*kek'mul* or *eshoo*) far out. They told them to hurry. After killing two young sealions, they started back, but could see no sharks. When half way in, one swimmer threw up his hand and shouted. He sank at once. Nothing further was seen of him, but shortly a great amount of blood appeared on the surface. Tom's uncle swam as fast as he could and let his seal go, in his effort to get out of danger. The old man ran down toward the point to meet his son. Before he reached the point, Tom's uncle shouted once and went down, then blood boiled up. A few minutes later three sharks were seen further out.

A harpooned sealion was cut up at the water's edge, everybody helping and getting a share of the meat. The animal was not skinned, but was cut up like a seal. The teeth were not saved. The skin and fat were cooked in a blazing fire to singe off the hair, a stick being used as a poker to turn the pieces. After singeing the hair off, the fat with the skin adhering was washed and cooked in coals, fat side down, the whole covered over with earth. Seals were harpooned and cooked in the same way. Actually the lean meat, cooked on coals, was eaten before the fat which adhered to the skin. Sealion whiskers were put to no use.

#### b) Birds.

*Larus occidentalis*, Western Gull, *ukochimen*, was apparently the species that formerly nested on the rocks at Westport. The Coast Yuki walked to some rocks at low tide and swam to others, in search of eggs and young. The young were killed with a stick. Old gulls were not eaten, because too fishy in flavor. Young gulls were cooked in coals; the feathers burned off as the roasting bird was frequently turned. After cooking, the bird was gutted, but heart, liver, kidney, and gizzard were eaten. Eggs were also cooked in ashes, but those containing embryos were not eaten. The general term for egg was *he*; gull's egg was *ukochimen he*.

*Pelecanus californicus*, California Brown Pelican, *askolo*, was sometimes killed by breakers and cast ashore. Such was skinned, eviscerated, and cooked on coals.



Young cormorants (*ukhenchem*) were sought for food, but eggs were not eaten. In the rookeries at Westport and Rockport, young birds were knocked off of inaccessible rocky ledges on cliffs by means of long poles wielded from below. They were cooked in coals like young gulls. The Juan Creek people usually went to Rockport for their birds.

Quail fences with snares were not built. Quail and robins were taken with separate snares, each attached to a bent twig planted in the ground. Touching the bait sprang a trigger which caused the bent twig to spring up and the victim to be hanged by the noose. The noose was made of vegetable fiber string, not of hair. Band-tailed pigeons and quail were also caught with a large open work basket over a spring. It had a door in its side, hinged with string or withes. Close by a brush blind was made, behind which the trapper hid. When enough birds had entered, he pulled the string to close door. *Kilbek* was the name for this kind of basket trap. Pigeons were killed sometimes by a slingstone hurled into a flying flock.

### c) Fishes.

For salmon the typical two-pronged thrusting harpoon of California was used. Hookbill salmon (*euheu*) entered the creeks of Coast Yuki territory in winter, but usually not before Christmas; they ran up creeks as far as they could go and there died. After the winter salmon died, steelhead or spring salmon (*eutas*) and white-headed salmon (*eutasnemchal*) came. They sometimes remained until May, when they returned to the ocean. In the South Fork of Eel river and its affluents, king or black salmon (*eushil*) were caught in winter. Although in Athabaskan country, the Coast Yuki fished there. The black salmon did not enter the streams of Coast Yuki territory. Indeed, the bulk of the salmon were caught in the Eel River drainage, rather than in the coastal streams.

A long fish trap of hazel stems (for shape, see KROEBER, Handbook, p. 33, fig. a) was also used for spring salmon as they went downstream. It was called *oilchoyem*. It was never used for other salmon. It was left overnight in the stream and often was found crowded with fish in the morning. The Coast Yuki did not make the types of fish trap shown by KROEBER, Handbook, plate 33, figures *b* and *c*. The fish trap used was made by men, and was four feet or more in length. It was placed in a riffle, facing upstream. Salmon were caught sometimes with a noose, slipped over the tail, in the case of a fish hiding under a root in a creek. The noose, composed of two half hitches was slipped over the tail by a swimmer, then drawn tight, using both hands. Trout were not caught by this means.

Trout (*melwis*) were caught with pole and line (*ki*) of iris fiber string. The line ended in loop of human hair (not a hook) in which was fastened a water worm (*Caddis*, probably) called *shish*, or another called *shishe*, both found on stones in streams. The former looks like a stick, the latter has tiny bits of stone attached to its casing. The method of fishing was like fly casting. The line was cast, and if a trout snapped the bait, it was instantly jerked ashore, the human hair catching in its teeth. Large trout were more readily

caught than small ones. With a loop of fiber other than human hair, trout were rarely caught, but with a human hair loop they were readily taken.

Tony told of boys catching trout with a fish trap on one occasion at Juan Creek lagoon. The lagoon mouth was closed and the water deep. The boys of the camp let down a large open-work twined basket of hazel twigs (the sort made by men). An iris fiber cord was tied to one rim and passed under the opposite rim, so that, by pulling, the opening could be closed. It was weighted with stones and lowered so it lay on its side. The bait placed within was cooked surf fish. The trout swarmed into the basket and when a sufficient number had entered, it was closed and hauled to the surface. The trout were not eaten, for the adults of the camp made the boys throw them back and forbade them to catch more in this fashion. Tony did not know why this method was taboo. The Sinkyone of the South Fork of the Eel river used pounded wormwood to stupefy trout and eels, a practice rarely followed by the Coast Yuki, in fact so rarely followed that my informants did not know what plant was used.

Of ocean fishes, a large bullhead (*em'sit*) and a small bullhead (*nexoxchen*) were caught from rocks on the coast with a gorge (*kixepen*), a straight piece of deer bone pointed at both ends. Attached to its middle with an iris fiber lashing was the line (*tii*) of iris fiber (*chiwas*) string. The six-inch line was attached to the end of a seven-foot pole (*kepel al*) of hazel or other branch. The bait was mussel worm (*noktyu*), put on so as to completely cover the pointed bone and the string lying parallel against it. When a fish swallowed the bait, the strain on the line caused the line to tear through the mussel worm and wedge the gorge crosswise in the fish's throat. The bait was dangled in the water, especially where seaweed grew.

No barbed hook or fly was used by the Coast Yuki, nor were fish shot with the bow and arrow.

Black or viviparous perch (*waxnumkal*) were caught from a rock called *Waxnumkallil* at Abalone point, with a net called *hewuaat*. It was a bag-like net, five feet deep and three feet in diameter. A stick formed the upper edge of the net which was oval in outline, with one end pointed. Near this end was a crossbar (*hewuakulki*) by which the net was held. One man swam with the net in a tidal pool or between the rocks. Other swimmers frightened the perch into the net. They were also caught with a straight double pointed bone gorge suspended from a hazel stick pole. Black perch and bullheads were cooked in coals or hot ashes after gutting. The Sherwood and Ukiah Pomo cooked them before gutting.

Blue cod (*uyoimen*) were captured in rock pools along the coast. The two pronged salmon harpoon was employed to take them, at any season, but especially in winter and spring. They were gutted and washed before cooking, which was done in coals. Rock cod (*wiloshika*) were taken with the bone gorge, baited with mussel worm. Bullheads, black perch, and kelp fish were caught mostly in summer. Kelp fish (*shok*) were caught with a gorge like bullheads.

Sardines or night fish (*melehmals*) came ashore at no beach in Coast Yuki territory, but to Usal beach in Sinkyone territory. There the Coast Yuki were allowed to take them by their Athabascan neighbors. The sardines were caught in the surf at night. Men and children fished, but not women. No light was used. They appeared at Usal during the months of May, June, and July. Sometimes they suddenly appeared in the middle of the night. They usually came every night over a considerable period, and were sometimes cast ashore in great numbers. Such cast-up sardines were eaten, as well as those caught in nets. The sardine net was of fine mesh, fastened to a hoop, and equipped with a pole handle. The basket in which the catch was placed was not carried by the fisher, but was left on the beach out of reach of the waves. The sardines were cooked whole on coals and eaten without evisceration. They were so small that two or three were often placed in the mouth at a time.

Herring (*hemshik*) and a smaller fish (*menôkô*) about ten inches long were cast up by the sea in July and August. For these the Coast Yuki never fished, being satisfied with beach specimens. Both sorts were cleaned and broiled in coals.

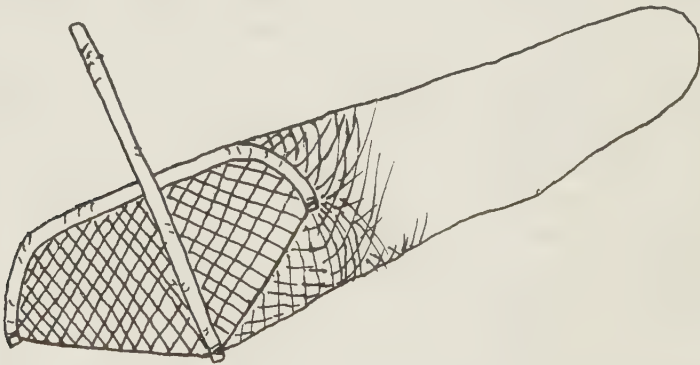


Figure 3. Surf-fish net, drawn from informant's description.

Surf fish or smelt (*melem*), one of the most important food fishes of the Coast Yuki, came to Juan creek beach in summer and were there caught with a special net (figure 3). It was an iris-fiber net bag, held so that the fish were carried into it by the receding waves. (The white man holds his net so that the advancing wave carries the fish into it.) The surf fish net (*melem ahat*) was about three feet long, two to three feet wide, the mesh was the diameter of the index finger. The upper edge was held open as an arc by a curved stick of hazel or tanbark oak, which was called *kolki*, literally "back-bone", and which bowed up about eighteen inches. A vertical stick held the mouth of the bag net open. This vertical stick was fastened to the bottom edge of the mouth of the net by twisting the net strings around it. The fisherman stood at one side and held the bow handle of the net, usually with both hands, so that the mouth was landward, the bottom of the bag seaward, and the lower edge resting on the sand. The vertical stick was held between two fingers of the right hand. The lower edge of the bag had no stick along it,



but had the lower end of the vertical stick attached to its middle. By pressing down on this the mouth was held wide open. As the wave receded, the fish were drawn into the net. By drawing up this stick the mouth of the bag was closed. The fisher raised and at same time closed the mouth of the net after each wave receded. He waded ashore with his catch and poured the fish into a flat bottomed, openwork basket of hazel twigs. In pouring them the fisher seized the lower end of the bag net and poured. The curved stick at the top of the net bowed up about eighteen inches, so the upper edge was out of the water. The fisherman neither sang nor carried a good-luck stone.

Surf fish were washed only with salt water before drying, as fresh water caused shrinkage. After drying they were never pit-stored for more than four or five days at a time, lest they become moldy. First they were dried whole in the sun, being laid on grass and leaves without scaling or gutting. Usually in four or five days they were dried sufficiently for smoking. If there was much cloudy or foggy weather they dried slowly, but if it was continually sunny they dried too rapidly and broke up when handled. Many scales came off naturally when they were caught or washed ashore. The Coast Yuki did not know that surf fish came to the beach to spawn. After sun-drying, the surf fish were put on top of the huts and covered with redwood bark to be cured by the smoke from the fires within the huts and to be further sun-dried. The flesh of surf fish thus smoked became red. The bark covering was to cause the smoke to permeate the fish. The cured surf fish were carried inland for winter use, being transported in the man's burden basket (*olo*), a different receptacle from the woman's burden basket (*choxt*). At the inland camp site the surf fish were placed in a pit (*bisnik*) lined with redwood leaves on the sides and bottom. The top was covered with redwood leaves and a layer of earth, the leaves preventing the earth from working through into the cache of fish. The surf fish were thus cached, as the people moved from place to place until winter, when they built their winter houses. Dried surf fish were taken inland in October when the acorns were getting ripe. (However, at that time it was necessary to climb the trees to knock off the acorns. In November fallen ones could be collected from the ground.)

Surf fish were sometimes strung fresh and ungutted on a stick run through the gills, and smoked, a method called *alapayi*. The sticks were set over a fire and the fish smoked in a few hours. These were said to keep as well as those that were first sun-dried.

There were three methods of cooking fresh surf fish. In one, called *onkohoilits*, the fire was scraped away exposing hot ashes in which the ungutted fish were placed four or five layers deep and coals heaped over them; no leaves were used to cover them. The cooking lasted forty minutes at least. When the pile was opened the burned fish of the top layer were set to one side. The lower side of these could be eaten or might be dried for later consumption. The good fish were placed in a flat, twined, circular basket of hazel twigs called *opech*. The second method of cooking fresh surf fish was called *kiilbinem* (*kiil*, coals; *binem*, to lay a thing down). The fish were laid

on an open bed of coals. In a few minutes when one side was cooked they were turned over. They were cooked without gutting, though kelp fish, bull heads, salmon, and perch, when similarly cooked, were first gutted. In the third method the surf fish were cooked whole on a foot square babricot of green sticks, about a foot and a half high. The four corner sticks supporting the platform were forked. The fire beneath was maintained for three or four hours, when the process, called *melemhelik*, was complete. The fish were eaten at once, for they were not in condition to transport inland as they would dry out and break to pieces.

In eating surf fish freshly cooked on coals, the skin was broken with the fingers and thumb all the way around just back of the head, and the tail was pinched off. Then, holding the fish by its sides and pulling upward, the backbone was pulled out along with the head. This left the meat and guts in place, but completely freed the fish of bones. Then the fish was ready for eating. Neither head nor tail was eaten in olden times.

Surf fish, sun-dried and smoked, or smoked fresh, were always cooked before eating as were other dried ocean fishes. They were cooked in hot ashes rather than coals, as on the latter they would burn up because of their dryness. Only fresh fish were cooked on coals.

Dried surf fish were cooked by two methods. One, *melemesnik*, consisted of standing the fish head down around the fire. After one side was toasted, they were turned to cook the other side. The second method, *kunnit*, consisted of burying dried surf fish in hot ashes and turning them with a stick by stirring the ashes.

Salmon were smoked on the South Fork of Eel River, where caught in abundance, with the aid of fence weirs. A platform three feet high and five to six feet square was employed. Dried salmon were carried to coast camp sites for food. Black salmon (*eushil*), caught in the South Fork of Eel River, were beheaded, gutted, and split open (*hebeche'*) for cooking on a large babricot (*altalnik*; al, stick; *tal*, horizontal) five or six feet square, built of green hazel branches, as dry wood would ignite. The fish were laid on the babricot skin side up. The dripping grease from the fish caused the fire to spread and to cook the fish more rapidly. After a time they were turned (*witsi*) skin side down. The fire was shielded from the wind by a brush fence, for this cooking was done outdoors.

Rock fish from the ocean were never cooked on a babricot. In drying they were beheaded, gutted, and split open for drying in the sun for five or six days. Thereafter, they were placed on the roof of the house for smoking. They were carried inland in men's burden baskets. They were not cached, but were eaten as the people travelled, for the quantity brought was not large.

#### d) Crustaceans.

Crabs (*ulshil*) were caught by hand and cooked in hot ashes or coals. They were then opened with the fingers and the white flesh of the claws and other parts eaten. The yellow portions were also eaten.

Sand crabs (*nuhanulshil*; *nuhan*, sand) were cooked in hot ashes, the shell turning red. There was not much meat to eat, and none whatever from the legs. This species was taken in spring and summer, not in winter.

Barnacles (*muun*), either from rocks or abalone shells, were esteemed as an especially sweet delicacy. A species of stemmed barnacle, vernacularly called pig's foot, is called *shulshula* in Coast Yuki. These were cooked in hot ashes for a short time. The meat in the stem, as well as in the upper scaly part, was eaten.

#### e) Mollusks.

A large number of marine mollusks were used by the Coast Yuki, who were really a kitchen midden people, although dwelling only part of the year on their middens. There was no taboo against eating of shellfish or fish and acorn mush at the same meal.

Mussels (*Mytilus californianus*) constituted the most important mollusk in the Coast Yuki dietary. The favorite place for gathering them was the flat rocks, submerged at high tide, known as Mussel Rock, about three miles south of Westport. The camp site there was called *Lilem*, and was frequented by inland tribes as well as Coast Yuki. It is frequently mentioned in Coast Yuki mythology. An enormous kitchen midden, probably a mile long, stretches along the slopes above the mussel-bearing rocks. It is doubtless many centuries old. The results of trial pits sunk in this midden are described elsewhere.

Mussels were also obtained from outlying flat rocks by men swimming to them with a basket attached to a stick. Tony had seen as many as five men so engaged at a time. Flat rocks offshore are called *lilwahat*, "rock flat in ocean". The term *exti* means to swim; *alkapasi* means "stick shoved before one". This term applies not only to swimming with a stick, but also to shoving wood into a house.

Mussel meat was called *nook*; the shell *shil*. Tony stated that there was more poison in the mussels formerly than today, and that Indians often died of mussel poisoning. August was the worst month, he said. To avoid poisonous mussels, Tony said that they should be collected at high water by diving for them. His statement that there was more poison formerly probably means that the poison was more manifest, because there was a greater per capita consumption of mussels by the Coast Yuki than by the modern inhabitants of their area. Modern research indicates that there is no periodicity to the poisoning and that exposure to the sun has nothing to do with it, so that Tony's statements as to submerged mussels lacking the poison and as to August being the month of greatest prevalence are not supported by bacteriological studies<sup>10</sup>. Under date of November 15, 1937, Dr. HERMANN SOMMER writes me: "The mechanism of the poisoning is shortly the following: For some unknown reason the microscopic plankton organism *Gonyaulax catenella* multiplies at times along the California coast to very large numbers. The mussels which live entirely on plankton ingest these dinoflagellates. The

<sup>10</sup> MEYER, SOMMER, and SCHOENHOLZ.



poison which is contained in the microorganisms in simply stored in the mussel liver and excreted only very slowly. It is very likely that *Gonyaulax catenella* belongs to the phosphorescent plankton organisms <sup>11</sup>."

After *Mytilus californianus*, the abalone (*Haliotis rufescens*) was probably the most important mollusk in the Coast Yuki dietary. Besides the meat, *besimsitse* or "stomach" of the abalone was eaten. It was cooked in ashes and preserved indefinitely. The purple fibrous portions and the white "intestines" were eaten, but the green "intestines" were discarded.

Abalones were removed from the rocks by means of the abalone spatula (*emp*). This was about a yard long and cut wedge-shaped at the distal end. It was made of hard wood from rhododendron or mountain mahogany. When the abalone was too firmly attached to the rock, a convenient cobble was used to drive the spatula under the shell. This act was called *baklit*.

The giant chiton (*Cryptochiton stelleri*) was called *kelala*. In preparing it for food, the whole animal was put on the fire for a short time. This caused the reddish brown skin to come off. Then it was cut down the middle of the back with a stone knife or a mussel shell, and returned to the fire, back down. It opened up with the heat, so the valves were exposed and easily removed. The white and blue "intestinal" parts were dried for use later, when they were parched, or soaked in water, and eaten. The meat was washed and eaten at once.

A small chiton, *Katherina tunicata* (*kixniu*), with orange-colored meat and black leathery back with the valves showing, was prepared as food in the same way as the giant chiton.

The black turban shell (*Tegula fumebralis*), called *lipuslum*, appears both in the mythology and the dietary of the Coast Yuki, in the former as a woman. As food the black turban shell was baked in hot ashes and then cracked with a hammerstone on a stone anvil, to extract the meat. The brown turban shell (*Tegula brunnea*) was called *lipulihulitonum*. It was cooked in the same fashion. The meat of both was called *bich*. *Thais lima* and *Thais canaliculata* were cooked in hot ashes. Their taste was described as peppery and different from that of the turban shells. They were called *lilchiu*. *Littorina planaxis* was not eaten. *Olivella biplicata* was called *kixlikam*. The meat was eaten and the shell with the tip of the spire ground off was used as a bead. The generic term for limpet was *ukateli*. The whole animal was eaten after cooking in hot ashes.

The octopus (*molki*) was found in rock crevices at low tide. It was punched out with a stick, seized, and carried to a higher rock or beach. There its tentacles were pounded with a stone to kill it. The head was not pounded. The head was called *eonashi*, the tentacles *hes*, the mouth *nehe*, the tubercles ("buttons") *shem*, and the intestines *exen*. Sometimes a person was nearly drowned by a big octopus. Octopus was cooked on the coals of a large fire,

<sup>11</sup> See bibliography for additional publications on this matter: H. SOMMER and K. F. MEYER; H. SOMMER, W. F. WHEDON, C. A. KOFOID, and R. STOHLER; W. F. WHEDON and C. A. KOFOID.

being turned frequently. After cooking it was cut up with a flint knife and the intestines discarded. The rest was eaten. The meat was never dried and stored, but always eaten at once.

What would seem to be a squid, also called *molki*, was cast ashore frequently in summer, but was not eaten.

Of pulmonates, *Epiphragmophora arrosa*, *exarata*, and *infumata*, called *suput*, were cooked in coals, the shell broken, and the meat eaten. A slug (*shultala*) was cooked on coals and eaten whole without cleaning. *Polygyra columbiana* was also called *suput*, but was not eaten.

#### f) Other Marine Invertebrates.

Sea anemones (*lachal*) were eaten extensively. These creatures leave no trace in kitchen middens, as they have no shelly parts. Anemones were removed from the rocks with the wedge-like abalone stick. Their exteriors were cleaned and from their interiors were removed the mussels, barnacles, and other things on which they fed. They were then cooked in hot ashes.

The sea urchin (*ukuwel*; *uk*, spine) was roasted in hot ashes, then broken open to eat. The shell of the sea urchin was called *ukuwel shil*. DALL writes of Aleuts eating ovaries only of sea urchins<sup>12</sup>.

#### g) Insects.

Caterpillars (*mui*) were eaten formerly. No chrysalids were eaten.

Yellowjacket wasps (*na'au*) were smoked in their burrows by plugging the entrance and digging a hole inside of the entrance, a bundle of foliage (no fans) being used to drive the smoke into the nest. Into the burrow grass was stuffed and ignited. The hole was gradually dug deeper and more fire built. This continued till the nest (*nauksho*) at the end of the burrow was exposed and the yellowjackets dead. Sometimes the fire was pushed right on top of the nest and covered over with earth. Sometimes the nest was taken out and cooked in coals, where turned repeatedly. When cooked, the grubs (*mui*) were picked out with the fingers and eaten. They were sweet, and tasted about like young maize. A yellowjacket nest was discovered by watching the flight of yellowjacket. No marked bait was used for the yellowjacket as by the Miwok or the Maidu. July was the best time for yellowjacket grubs. In the spring the grubs were too milky inside, but if found they were nevertheless eaten at once. Yellowjackets made their nest of moss in spring, an act called *sitwin*.

Grasshoppers (*lachim*) were eaten. In a place where they were numerous, the grass was fired in a circle and the insects killed. After the whole encircled area was burned, they were collected in baskets, and were ready to eat without further cooking. No earth oven was used for grasshoppers.

A little honey was obtained from the ground nesting bumble bee (*dusbosh*), there being no honey bees in old times. The Coast Yuki were told about the honey of the introduced bee by the Indians to the east. Thereafter

<sup>12</sup> Contributions to North American Ethnology, vol. 1, p. 51, 1877.

they utilized it. Before that they knew nothing about its use. This knowledge of honey came to them before the whites arrived, the bees spreading faster than their introducers. Terms: *duspôdu*, honey; *hechem*, hive; *to'o dusbosh*, queen bee. Fir trees or tanbark oaks were the usual bee trees. The finder reported to his camp, putting green leaves around the base of trees so as to find it again. The men of the camp came with elkhorn wedges and mauls and cut down the tree, which perhaps took two days. They never knew which way the tree would fall, as there was no cutting to make it fall in a desired direction; and there were no ropes to pull. When the tree was down, it was burned to smoke out the bees. Sometimes two gallons of honey were obtained. Three to six men usually got the honey. The camps were small and there were seldom more men than that in a summer camp. A winter camp was larger. Honey was put in *chula*, coiled baskets. Each family got some, it being shared as were game and fish. If the quantity was small, pains were taken to divide evenly. With honey neither headman nor finder got an especially large share. Honey was eaten from the baskets with a mussel shell spoon. Women and children used spoons on this occasion.

### 7. Annual Cycle.

**July.**—On beach. Drying fish, especially abalone and surf fish. Strawberries, blackberries, salal berries, and bulbs ripe; also hazel nuts. Grass and clover seeds gathered. Before July they moved about along the coast a good deal. Then, in July and

**August.**—They settled down in one place to dry sea foods. Hazel nuts and salal berries gathered. No extended sojourns in hills yet. Deer hunting any time of year but especially in summer.

**September.**—Commenced looking in hills for acorns. Tarweed, grass, and clover seeds still gathered. Tarweed seeds stored. Grass and clover seeds eaten at once. The trips in hills were short, usually of but a day's duration. Trees climbed for acorns which getting big enough to knock off.

**October.**—Winter houses in hills constructed. These better than houses built near beach. The necessity of carrying "timber" from hills to beach militated against good beach houses.

**November.**—Still moving about, not yet settled in winter house. Movement from higher to lower hills. Place where *hepin* (assembly house) constructed was where huts erected. Old men slept in *hepin*; other men there in daytime; women rarely in *hepin*. Men with families slept with them.

**December.**—Best month for salmon (black, hookbill). Caught in Hollow Tree Creek and Redwood Creek mostly. But few caught in coast streams. Little or no hunting at this time.

**January.**—Smoked salmon caught around Christmas were utilized. Water in streams too high to fish. When it dropped the fish were pretty well washed down.



**February** and latter **January**. — Bad month. Food supply low. Much rain. Water too high to get salmon readily. Huts bound around with withes to keep thatch from blowing off.

**March**. — Excursions to beach to offset food shortage. Mussels, &c. gathered. People still living in winter quarters. No houses at beach. Still raining, even into April.

**April**. — In April commenced moving to beach and building houses. Looked for seaweed, abalones, chitons, &c. Scant supply of acorns still left. No vegetable products ripe in April.

**May**. — Ate leaves of green clover (*sit*) and red clover (*pox*t).

**June**. — Ate clover flowers, clover seeds, and grass seeds. Plucked and collected in basket. Bulbs and corms (Indian "potatoes") gathered in May and June.

### 8. Dogs.

Coast Yuki dogs were brown, yellow, black, white; short legged, long bodied, short haired, erect eared. They were nothing like coyotes, being of a different shape and with tail carried curled on the back. They barked. Nothing was known of wild dogs or of an origin story of domestic dogs. If the dam died, the puppies were nursed by women; sometimes suckled even if the dam was living. The word for dog was *ewusha*; *ewusha üwüt*, male dog; *ewush wusp*, bitch; *ewusha eul*, puppy.

Dogs were not whistled to, but called *Ti ti ti ti*. *Lakte* (get out) was said to a dog in ordering it out of the house. A dog was never questioned, lest it reply and the person die. People never played with dogs, not even children with puppies. Dogs were fed raw deer meat, cooked mussels. A dead dog was thrown in the brush, not buried. *Heschali*, white arm, was the name of one dog of the Ten-mile River people. Dogs were not eaten.

KROEBER's data contradict mine on two points: His informant stated dogs had no individual names and they were buried.

The Coast Yuki name for horse is the Spanish word, in which they agree with the Yuki and the Pomo, but differ from the northwestern tribes.

### 9. Structures.

The tree types of houses: (1) *hen*, regular dwelling house; (2) *isten*, brush hut used in summer; (3) *hepin*, assembly house, larger than *hen*. There was no separate sweat house, sweating taking place in the *hepin*, followed by bathing in fresh water, never salt water.

The dwelling was called *hen*, the door thereto *pit*. The hut was conical, bark covered, and had no center post. The side posts formed a cone and had cross pieces lashed near the top to hold them in position. The lashings were of hazel twigs. The diameter was ten feet. No excavation was made for the house. It was high enough for one to stand in it. The poles were placed close enough to put redwood bark thatch over them. The bark slabs were placed so there were no direct cracks. Redwood bark was prized off with an elkhorn wedge (no maul used) from either living or dead trees. Sometimes twisted

hazel twigs were tied on the outside of the house to keep the bark from blowing off. Usually no earth was put around the bottom. A little hole for smoke exit was left at the top of the cone. The doorway was perhaps fifteen inches wide, between two of the poles. It was closed at night with a slab of redwood bark. Sometimes five people lived in a *hen*. There were no separate houses for the aged.

A brush hut, called *isten*, was used in summer; it was larger than the *hen*, but of the same conical shape. Sometimes attacking Athabascans brought an elk hide, which they put across the doorway of a house to prevent the exit of the inmates.

The conical assembly house was called *hepin*. It was used also as a sweathouse and was so designated in English by both Indians and whites. All Coast Yuki built *hepin*, but informants did not know if their northern neighbors, the Usal Sinkyone, did. The *hepin* had a small door at the bottom of one side, just big enough for a person to squeeze through. There was an opening on the side of the roof big enough for a man to get through. This was closed with a basket plaque of hazel to fit (*hepinkoch*, basket door). To sweat both entrances were closed. An assembly house was constructed at the wish of the headman (*t'o'o*), who was the chosen orator and leader for each settlement. There was formerly an assembly house on the site now occupied by the school house at Westport.

Men visitors, and rarely some women, entered the *hepin* with their hosts to sweat. Small children did not, lest they suffocate during the sweating. The entrants sweated one another, using the Pomo-type fire fan. The men were grouped on the north and south sides of the *hepin*. A member of each group fanned the other group alternately. The group which yielded to the heat first and went out was accounted loser. At Shipoi (Westport) they bathed in the little creek just south of the hamlet after sweating. Afterwards they gambled in the *hepin* or outdoors. There was no small or true sweathouse formerly.

For musical accompaniment to dances, a wooden foot drum or sounding board was installed over a pit at the back of the *hepin* opposite the entrance. The drum was beaten with the feet, the pit serving as the resonance chamber. A hollowed segment of redwood or other tree trunk served as the sounding board.

### 10. Ladders, Litters, and Boats.

Small fir trees were cut and used as ladders to lean against tall tanbark oaks, when needed. The branches of the fir served as the rungs of the ladder.

A litter (*alkatet*) was made of two oak poles connected with iris rope, over which were laid sticks, leaves, and soft buckskin. The poles were held in the hands of a man at each end. Twisted hazel formed a rope by which the litter was suspended from head or shoulder; if the former, by an attached pack strap. Where the hazel passed over the shoulders it was spread out or opened so as not to cut as a roll would. (*Chakumti*, mentioned beyond, was carried on such a litter by his grandsons.)

The Coast Yuki made no boats, although boats were mentioned in their mythology and were called *ált!al*. Athabascans to the north were said to have had boats.

### 11. Weapons.

The bow (*liwets*) was made of either hazel or yew. The hazel bow was a self bow; the yew bow deer-sinew-wrapped, not sinew-backed. Hazel bows were also obtained from the Kato in exchange for mussels. The Coast Yuki peeled hazel bow was thick and narrow and blackened with a mixture of charcoal and human blood. The sinew-wrapped bow was painted with red and blue paint from Red Mountain and ornamented with red-squirrel skins at the ends. The sides were rounded rather than edged and there was no appreciable thinning at the handle in the middle. It was said to be about two fingers wide.

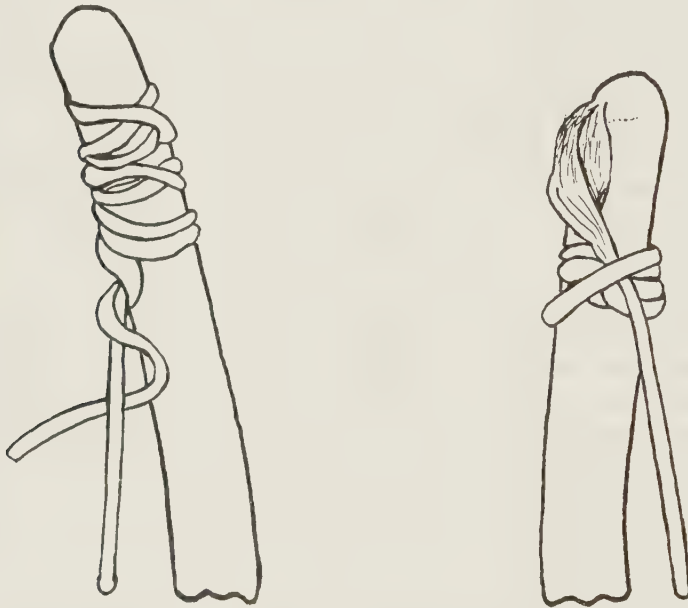


Figure 4. Attachment of bow string. Right figure shows permanent attachment, left shows method of attaching when about to use bow. Drawn from model, University of California Museum of Anthropology 1—26735.

Flint flakes were used to shave down the bow wood. The hazel bow was hard to pull, but not likely to break. The sinew wrapping on the yew bow was so close as to be inconspicuous. This bow was described as thick in the center, broad, three feet long, tapering toward the ends.

Informants contrasted Coast Yuki bows with those of the Wailaki which were sinew-backed; also with those of the Central Pomo of Point Arena, which were shaped like the Wailaki bows but had no sinew backing. The Point Arena bow shot a longer arrow than the Coast Yuki bow. The Coast Yuki called the Wailaki bow *chakamil* (from *chakam*, sinew) and the Point Arena bow *neupu*.

Bowstrings of Coast Yuki bows were of deer sinew, chewed together in splicing. When the bow was not in use it was unstrung. One end of the



string was permanently tied, the other loose until preparing to shoot, thus contrasting with the Wailaki loop at one end and with the Wailaki method of tightening the string by twisting it before putting the loop over the bow end. The end of the standing part of the Coast Yuki bow string was fastened under the wrapping. The loose end might be tied on the bow, so the string hung slack, being tightened when about to be used. In tying the loose end of the bow string, the bow was bent by putting one end behind the heel. Then the loose end of the bow string was wrapped on the upper end (figure 4).

The arrow was called *kiu*, the shaft also *kiu*, the foreshaft *cheel*, the point *kicha*, the feathering *kiu ko*. The arrow was about two feet long. A sandpaper-like reed (*Equisetum hyemale*) was used for smoothing arrows.



Figure 5. Arrow (a, b) and javelin (c, d) points. Natural size. a, obsidian; b, bluish-gray flint; c, chert; d, gray flint. University of California Museum of Anthropology numbers: a, 1—26740; b, 1—26742; c, 1—26744; d, 1—26741.

The distal end of the arrow shaft had a hole for the insertion of the foreshaft, which was cemented with warmed pine pitch and lashed with sinew. *Wesheli*, a hollow, light wood was used for arrowshafts. An imported wood from the east, similarly used, was called *alhetem*. Shafts of this wood had foreshafts of the same material.

Arrows were feathered with three halves of chicken hawk or osprey feathers, lashed on with sinew. Each feather was split from the distal end and a piece of the wider half used. Human blood from the leg, cut with flint or obsidian, was used to glue the feathers and their sinew wrapping to the shaft. The fastening of the feathers was first toward the proximal end of the arrow, then toward the distal end. After the feathers were attached they

were trimmed to the proper width with a chip of flint held between the thumb and index finger. The feathers were not twisted on the shaft to give a rifling effect. The Coast Yuki feathers were much shorter than the Wailaki.

A stone arrow point was called *kicha*. Flint was called *kicha lil*, obsidian *waikie*. They were obtained chiefly from the interior in lumps and then worked by the Coast Yuki. Red obsidian (*waikie eti*) came from the northeast. Ten-mile River washed down pieces of brown flint and gray flint which were utilized by the Coast Yuki of that region. Obsidian was reputed to come from Yuki territory. A piece of red flint (*lileti*, red rock) was obtained by excavation at Lilem shellmound. A "blue" (really pale gray) flint was called *lilsii*. The concave-based arrowpoint (University of California Museum of Anthropology 1—26742) is of this material (figure 5 b).

A special arrow for hunting and war had a foreshaft of hardwood and a detachable flint or obsidian point fastened with warmed pitch of the bull pine (*Pinus sabiniana*). When the quarry was struck the point might detach and the shaft and foreshaft fall to the ground. No sinew was used in attaching such a point.

Arrows without stone points were sometimes used for killing birds and shooting at marks. They had no expanded striking end, nor sticks tied across the end for bird shooting.

To pull the bowstring was called *naitel*. The primary release was used when playing with the bow and arrow. If a bear or other large animal was to be killed a semi-Mediterranean release was used. The index and middle fingers were hooked over the bow string, the thumb pressing between them to hold the arrow in place.

The quiver (*kiusha*; *kiu*, arrow; *sha*, bag) was made of untanned deerskin, hair out. It was two feet long and was carried under the left arm (under the right arm by a left-handed man), opening forward, contrasting with the Wailaki quiver made to hang over the shoulder and called in Coast Yuki *una* (literally, to carry over the shoulder). The arrows in the Coast Yuki quiver were carried point up. At night in the house they were covered with dry grass to keep the heat of the house from melting the pitch.

A grooved stone arrow straightener (*lilshe*) was made of a stone imported from the east. More commonly the arrow was warmed and bent with the hands. Perforated wooden or horn straighteners were unknown.

A war javelin (*buituk*) consisted of a five-foot stick with a flint point (U. C. M. A. 1—26741, 1—26744, figure 5 c, d). This was hurled at the enemy from close quarters, usually not over ten feet away, or used to stab with if the enemy was found sleeping; it was aimed at any part of the trunk. The point was set in pitch in a notch in the end of the shaft. It was lashed with iris-fiber string. The shaft of the spear was scraped with a mussel shell to smooth it.

At close range both arrows and spears were dodged. Arrows from a distance, the discharge of which was not seen, were more likely to be effective.

A club of tanbark oak wood was used on sealions, but was not employed in warfare, though the Ten-mile River people were reputed to employ a club. Tony could give no word for club as such.

The harpoon (*henchi*) for sealions was equipped with a flint or elk-bone head with one barb on each side (figure 6). The iris-fiber cord connecting the harpoon head to the shaft was attached to the head by means of wrapping. The bone harpoon head fitted into a bone foreshaft according to one informant, directly into the wooden shaft according to another informant. The six-foot shaft of the harpoon was of elder, wrapped for its whole length with iris-fiber string. To the proximal end of the shaft a rope of iris-fiber was lashed. When a sealion was harpooned on a rock, the hunter held the coil of rope in his

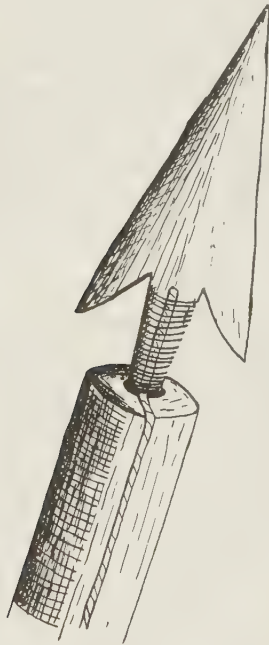


Figure 6. Head of sealion harpoon, as drawn by informant.

hand. This he payed out as the sealion tried to escape by swimming. He wound the slack end around a stick (not the harpoon handle) and braced himself. Another man with a stick put it under the rope here and there to prevent chafing on sharp rock edges. If the sealion finally weakened and died it was towed ashore by swimmers. The sealion harpoon was the property of one man, not of the community. The head of the harpoon was obtained by trade from the north. The handle was made by the Coast Yuki.

The salmon harpoon was of characteristic double pointed Californian type<sup>13</sup>. The two double barbs or toggle heads or gigs were of elk or deer antler (figure 7). These were mounted on a deer bone center piece. In preparing bone for the barbs, longitudinal grooves were cut with giant chiton

<sup>13</sup> WATERMAN, The Yana Indians, plates 5—9.



valves. After cutting about half through, the bone was tapped with a pebble to cause it to split along the grooves. There were two wooden foreshafts (*almachen*) over which the detachable double barbs fitted. These were fastened to the pole (*choxmit*), which was of variable length. Huckleberry wood was usually used to form the diverging foreshafts of the salmon harpoon. Often the fisherman did not carry a shaft, but cut a new one or used an old one left at the fishing place.



Figure 7. Toggle heads of salmon harpoon; barbs of antler with modern point of iron nail. University of California Museum of Anthropology 1—27125.

A dagger, about a foot long, was made of bear bone, probably from the front leg. It was smooth and round, and was carried on a buckskin string around the neck. There was no handle save the knob on the proximal end. It was sometimes used in fighting. The point of the dagger was ground down on a rock. It was used to kill seals and sealions.

Knives (*lilpa'n*) were double edged, of gray flint with iris string wound around the base to serve as a handle. Some had wooden handles bound on with the string. Such a knife was used for butchering. The gray flint was obtained from inland tribes, but the Coast Yuki made the knives from the raw material. Such knives were used to cut a whale or gut a salmon. A salmon would be held up by the tail and deftly opened with one stroke of the knife.

To cut rhododendron wood a sharp fragment of rock, unretouched, was used. It was broken off by hurling one rock against another, a process called *lil baknik*.

The sling (*humat*; slingstone, *humatlil*) was of buckskin and was used by both men and boys. It was effective against a man up to one hundred and fifty feet. Boys sometimes killed birds with it. Numerous pebbles on campsites were said to have been slingstones. Pebbles of suitable size were carried from beaches to hill camp sites; large slingstones were called *lilhox*, small ones *olsil*. One cord of the sling was of iris fiber. It was called *humatduxi*. The other was of buckskin and was called *humuthem*. The roughly diamond-shaped buckskin central belly of the sling was called *humatchu'*. Slings were about four feet long when stretched out. One cord end had a loop or slit which passed over the middle finger of the right hand.

## 12. Tools.

A stone maul (*lilbechi*) of Yurok type <sup>14</sup> was used by the Coast Yuki to drive an elkhorn wedge (*hi'a pema*), also of Yurok type. The wedge was made of a tine of elk antler worked down on a stone. In splitting a log, a short wedge was driven in first, then longer wedges. In cutting a tree to use as a post or pole for an assembly house, the short wedge was used as a chisel, to chip off or cut a ring around the tree. Fire was not used to fell the tree.

The digging stick (*onbelmen*; *on*, ground; *belmen*, to dig) was made of rhododendron wood or of the still harder "cascara" (*sika*). It was about three feet long and was used to dig roots and bulbs.

The walking stick (*ents*) was six feet long, sharp at both ends. It was of small diameter and made from a wood called *alhotsom*, which was imported from the interior, or from the wood of the Silk Tassel Bush (*Garrya elliptica*). Old men used two staffs, young men one. Tony knew of one woman who stumbled while using the walking stick and put out her eye with the sharp upper end.

The abalone spatula (*baknik*) was made of rhododendron wood, or from *Garrya elliptica* which was harder. The distal end was flat and chisel-like and evidently resembled the Tasmanian implement for the same purpose <sup>15</sup>. It was used also for removing mussels, an operation called *ipiye*. Abalone meat was removed from the shell also with this implement. It was a yard long when new. It broke off with use and was resharpened at home with a musselshell knife. When quite short it was driven with a stone when shoved under the edge

<sup>14</sup> KROEBER, Handbook, pl. 19 d, e.

<sup>15</sup> ROTH, The Aborigines of Tasmania, p. 93.

of an abalone shell. Both digging and abalone sticks were fire hardened. Stakes for fish weirs were sharpened by rubbing on rock and hardening in fire.

### 13. Utensils.

The Coast Yuki employed the elkhorn spoon (*milnosh*) and the mussel shell spoon (*nokshunhia*) in eating. Acorn mush (*shako*) was eaten therewith. Informants disagreed as to whether the elkhorn spoons were made by the Coast Yuki, or imported from the north. The elkhorn purse of northwestern California was unknown, a fact which perhaps makes more likely the alleged local manufacture of the elkhorn spoon. The mussel shell spoon was made by rubbing a valve on a stone to remove the epidermis and to make the valve smooth and thin. The hinge end was rubbed down to make a square end. The spoon was used like a lever to catapult the food into the mouth. It was placed in the mouth only at the end of the meal, in order to lick it off. When used the spoon was held straight in front of one, bowl out.

In pounding food in the slab mortar (*kutim*) the woman sat with the twined basket hopper (*kôl*) between her legs. She wielded the pestle (*kolimp*) with her right and left hands alternately. The legs were put on top of the edges of the basket (a position called *bitkil*), not at the sides as pictured by HOLMES<sup>16</sup>. For correct position, see KROEBER, Handbook, pl. 60. To pound seeds in a mortar was called *shaultnit*, to pound acorns was called *iky*.

The pestle was large and bulbous at the bottom but thin at the handle, which would make it of the characteristic Pomo shape. The metate and muller were unknown. The mush stirrer (*kosbish*) was paddle shaped (figure 2) and made of tanbark oak wood by men. The wood was taken from a fallen tree, blown down by the wind and more or less splintered. Sometimes the handle was carved ornamentally. In stone-boiling in baskets the stones were lifted out with this paddle.

Shells, such as limpets and small abalones, seem not to have been used as paint containers. Tony once saw a Coast Yuki shaman with horizontal red stripes on his face, but did not see how he kept or mixed the paint. Such red paint was called *shix*, a name now applied to commercial paint.

### 14. Fire.

Buckeye (*simta*), the most desirable wood for fire drills (*alshi*), did not grow in Coast Yuki territory. It was imported from inland and sometimes used for both drill and hearth. Elder wood was also used for the drill, redwood or cedar for the hearth. Buckskin was used to wrap the fire drill when carrying it. Moss from trees was used as tinder. Women as well as men drilled fire.

Fire was made no other way. Fire was kept going almost constantly, so the drill was used infrequently. Two opposing logs were burned at adjacent ends, and shoved together as they burned, so as to keep continuous fire. If the inhabitants were leaving the house, they put out the fire with water. To carry fire from place to place tanbark oak bark was used, two smouldering pieces being placed together.

<sup>16</sup> W. H. HOLMES, Anthropological Studies in California, pl. 22 b.



Driftwood was not abundant enough anciently to keep the beach camps supplied with firewood. At the mouth of Juan creek, for example, wood from the forest had to be dragged down the steep hill on the north side of the creek to keep the villagers supplied. This site was occupied sometimes in winter, as well as in summer. Wood was especially needed there in winter.

The Coast Yuki had no new year fire ceremony.

### 15. Dress and Adornment.

Women's buckskin skirts were similar to those of the Northwestern tribes, being slit into a fringe along the bottom. They were called *aach'el*. How far they were ordinarily worn or reserved for special use is not clear. The men are said to have gone without breech-cloth, but to have worn a skin girded about the loins. Black bear skin blankets (*u'me sho'*) were used for bedding. Rabbitskin blankets (*sibek*) were occasionally made, but it was difficult to get enough skins, so they were usually big enough for capes only. Both jackrabbit and cottontail skins were used. No moccasins were worn.



Figure 8. Woman's chin tattoo design.

When fighting, each man wore a hair net (*menya*) decorated with white osprey down (*choktik*). The net was made of iris-fiber string. A little square of white quills cut from feathers and sewed together was worn attached to a stick projecting above the down head dress. This projecting ornament was called *koop*. This hair net was obtained by trade in exchange for baskets, &c. The net was used to enclose the long hair of the men, which was bundled up on top of the head.

The beard was extracted (*naukush shaunel*, hairs pull out) with the nails and a small bit of stone. Each day a man pulled some hairs. No beards or moustaches were grown. Axillar, leg, and pubic hairs were not extracted, except that women extracted the latter. Adults wore their hair long. Children's hair was singed with pitch wood.

Ear lobes of babies of both sexes were pierced and a stick of wood or bone or imported red magnesite was worn therein in later life. The magnesite cylinders worn were about one and a half inches long. A series of them was sometimes worn as a necklace.

The nasal septum was pierced for boys but not for girls. A white nose stick, possibly of *Dentalium*, was worn therein. Men wore a deer dew claw as an ankle ornament.

Charcoal was worn as body paint by dancers. Red earth pigment was used by shamans as face paint. Red paint on the face was called *ship*, a term also applied to a scar. There was no war paint.

Deer hides were accumulated by successful hunters and were regarded as wealth as well as clothing and bedding. The man with the most hides and



Figure 9. Tattoo on outside of woman's lower right arm.



Figure 10. Tattoo on inside of woman's lower right arm.

the most clam shell disk money was regarded as the richest. Clam shell disks were imported from the south. There were said to be no clams of the proper species (*Saxidomus nuttallii*) in northern Coast Yuki beaches. Although clam shell disk beads were not made anciently, one informant (Tom) claimed they

were made in late times from raw material obtained north of Shelter Cove by the Coast Yuki. Pieces of clam shell were broken up with a stone and drilled with a "bone" drill point set in a wooden shaft, rolled by hand. After drilling perhaps a handful, a hazel twig was run through about six inches of beads.

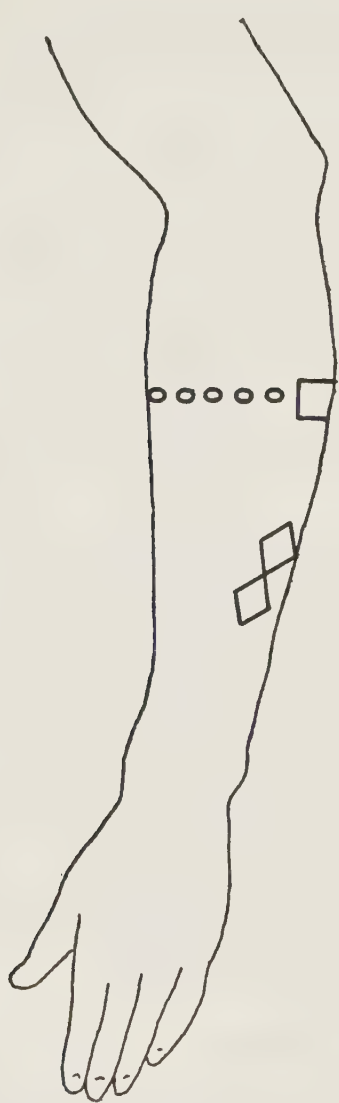


Figure 11. Tattoo on outside of woman's lower left arm.



Figure 12. Tattoo on inside of woman's lower left arm.

These were rubbed on a stone slab, as by the Pomo. Beads of any kind were called *w'kist*.

No *Olivella biplicata* shell disk beads were made, but the whole shell with tip of spire rubbed off was used for a bead. Beach-worn as well as live shells were used for this purpose. They were strung on iris-fiber string and the necklaces worn by women only. Informants' statements that this was the



only type of *Olivella* bead made by the Coast Yuki received negative verification by the failure to find any type other than this in trial pits sunk in the great shellmound at Lilem (Mussel Rock). No clam shell beads were found either.

The flat edge of the abalone (*Haliotis rufescens*) shell was utilized for the making of women's wrist bangles. Pieces an inch to two inches in length were cut for this purpose. Other iridescent parts of the abalone shell were similarly used. The pieces were suspended from a broad braid of "cutting" grass. Such pendants were also hung on cradles. Small fragments of abalone shell were sometimes picked up on the beaches and drilled for ornaments.

Beads from the bivalve *Hinnites giganteus* (*ukishil*), were called *shikguki*. They were not made by the Coast Yuki. Beach-worn valves of the shell were collected by the Coast Yuki and traded to the Pomo, who made beads of them, which they exchanged for the raw material. The species is said to be a deep water one; hence the Coast Yuki secured only dead beach-worn valves. From the purple portion of the valve, described as *eti* in color by Tony, the Northern Pomo of Sherwood Valley made a long cylindrical shell ornament. They were a form of currency and were not worn as nose sticks or other ornaments.

The tattooing on the women's faces was different among each tribe or group in this general region, and the Coast Yuki show that they form no exception to this rule. They used fine marks in considerable quantities on the cheeks and chin, but did not employ heavy wide chin-tattooing as did some other tribes. Tattooing was called *betsis* or *bechis* and was done only on women both before and after puberty. No food taboo was enforced, and the motive of tattooing was stated to be "for fun". The only example seen was on the chin of the informant Mary Standley, who had the design shown in figure 8, pricked in with a deer bone needle. Charcoal from acorn husks was the pigment used. Her tattooing was done before white men had settled in the region.

The designs on the arms of the same informant are shown in figures 9 to 12. These were recorded by the late Baron ERLAND NORDENSKIÖLD who accompanied me for a brief time in the field. The straight short parallel lines were called *powuak*, the diamond *wak*, the zigzag line *nikias*.

## 16. Cordage and Nets.

As in northwestern California, the fiber of *Iris macrosiphon* (*chiwas*) was used for string and rope. The completed product was called *chiwasti* or *chiwabulti*. The iris leaf was called *chiwasumil*, the two heavy fibers in each leaf were called *bul*. The fibers were removed with the aid of a piece of mussel shell attached over the thumb, and used in place of the thumb nail. This was called *chiwasumil-nokshil*, iris-leaf mussel-shell or *mokoshil*, thumb shell. This artificial thumb nail was like that of the Yurok. It was described as having a cutting edge about the size of the distal edge of one's thumb nail. At each side was a perforation through which a buckskin thong passed. This had a knot at each end where it projected up through the hole in the shell. When used the

thumb was slipped under the buckskin thong. In using the implement it was pressed against the index finger with the iris leaf between. The fiber was pulled off with the opposite hand. As each fiber was pulled out it was looped over the middle finger, so that its ends hung down from the back of the hand. The work was usually done by men, but often assisted by women. Fibers were stripped off hour after hour by both men and women, from leaves pulled up from the ground in large quantities. Cordage was made by both men and women, but chiefly the former.



Figure 13. Netting needle. Drawn from model, University of California Museum of Anthropology 1—26739.

Rope the thickness of one's middle finger was four-ply, small string was two-ply. The twisting was done on the thigh. Three-ply cord was also made, a third strand being added to completed two-ply. Four-ply was made by adding one strand to three-ply. One strand or one "ply" was called *most*, two-ply string was *opet chiwasti*, three-ply *molmomosti*, four-ply *hilkoloposmosti*. Men continually made *chiwas* rope and kept bundles of it in the house to replace old and rotted rope. The word *chiwasbul*, meaning to make string, employed the word for iris, so thoroughly was string associated with that plant. In fact, it seems to have been the only plant used.

Snares for deer were made of rope the diameter of one's finger.

To make a net was expressed as *melmal guhuk*. The mesh measure (*melmal nehe*) was rectangular and made of any sort of wood, but never of elk horn. The netting needle (*hewakik*) was made of two sticks tied at their middles (figure 13) with iris-fiber string so they lay side by side, but so tied that there was space between for winding on the string to be used for net making. In feeding the string the needle was turned over end for end. The string wound on the needle was called *melmal chitas*. Various words referring to net making are: (1) *top*, to tie a netting knot. (2) *sauk*, fine mesh. (3) *wak*, coarse mesh. (4) *nehenhehe*, second row of meshes in manufacture of net. The width of the four fingers gave a satisfactory mesh for salmon. The net for surf fish was made of iris fiber thread with a wooden mesh measure. No net sinkers were used in either ocean or stream fishing.

A netting bag (*haich*) of iris fiber string with mesh small enough for acorns was made and used by men. A buckskin bandolier, permanently attached, was the means of carrying it suspended at the side or back, the strap passing over one shoulder. The bag was dyed red with alder. The knot used was the same as in fish nets. Large net sacks (*haich hok*) with larger mesh were used by hunters and fishers to carry acorn bread and other foods. Small net bags (*haich olte*) no bigger than a modern coat pocket were used to carry salmon harpoon toggles. Anciently the netting bag was ornamented with horizontal red stripes and with dyed or undyed string tassels at the two lower corners. The draw strings at the top of the bag were called *haikasatka*, the cord of which the bag was made *hui*. A bag owned by one informant had red tassels and was large enough to carry the foreshafts as well as the toggles for a salmon harpoon. When fishing or hunting men carried acorn bread in the bag also.

Another type of netting bag was a large meshed affair in which women carried baskets and other big objects. In this there was a heavy cord draw string (*hokos*). Adjustment of this decreased or increased the capacity of the net. *Hokoswax* meant to enlarge the loop of the carrying net. This net had a permanently attached packstrap.

### 17. Basketry.

Both twined and coiled baskets were made. Coiled baskets were made as by the Kato, the Yuki, and, it is said, by the Usal Sinkyone on the coast immediately to the north. Women made all baskets except the man's openwork twined burden baskets and fish traps. The man's burden basket was carried by a packstrap over the head like a woman's. Basket caps were worn by neither women nor men. Basketry manufacture was not observed, as the only Coast Yuki woman (Mary Standley) surviving no longer made them. Moreover, there is only one (figure 14) in the University of California Museum of Anthropology. Consequently, the statements of informants were almost the sole source of information. The process of twining was called *uhuk*, that of sewing coiled baskets with the aid of an awl *upnum*. For the latter a bone awl



(*chula kix*, literally coiled-basket bone) was used, which might be either short or long. The weft of twined baskets and the sewing material of coiled baskets were called *ōhup*. Discussion of the uses of baskets is largely in the section on Hunting, Gathering, and Food Habits.

**Basketry materials.**— Small roots of the fir tree were used as sewing material for coiled baskets, sometimes dyed black by immersion in mud.

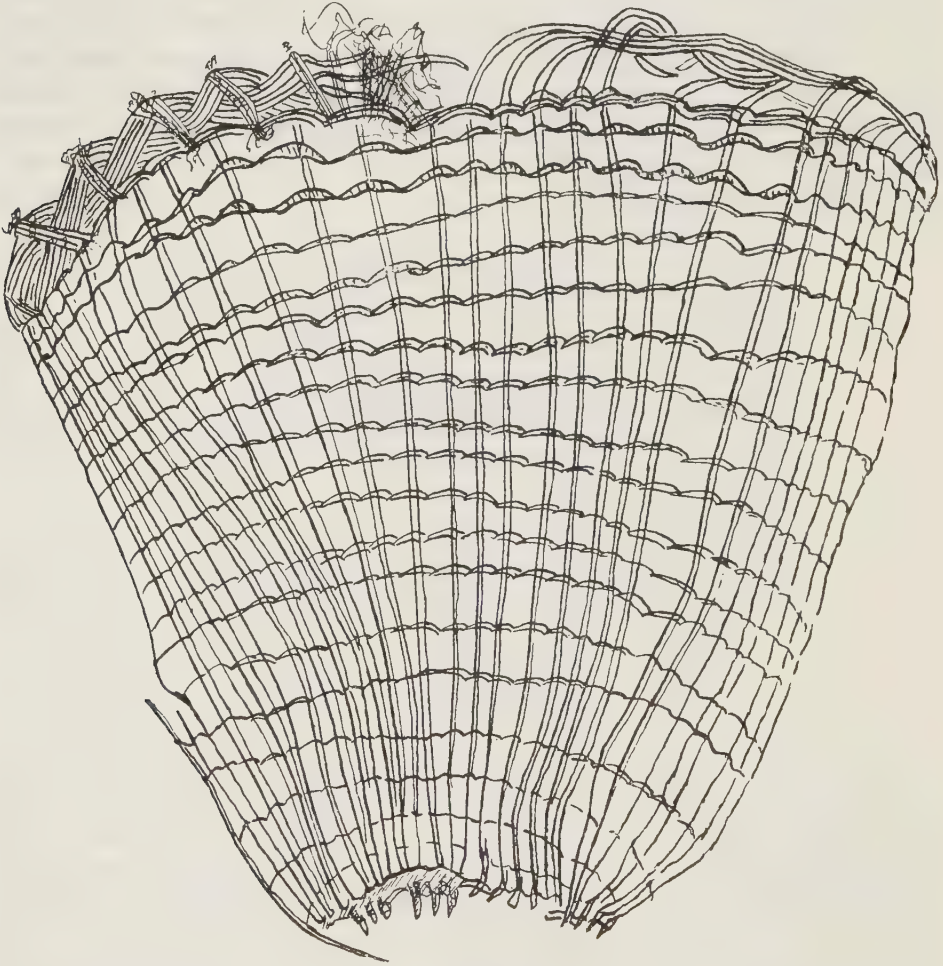


Figure 14. Man's burden basket (*olo*), fragmentary. University of California Museum of Anthropology 1—26734.

Redwood and alder roots were also used for red material. Spring was the time to collect root material for baskets because it peeled easiest then. Roots were scraped with a mussel shell in reducing to proper size for use. Roots of *Scirpus microcarpus* and *Carex obnupta*, both called *sii*, were also used. The exterior of the root was stripped off and the white interior used. Brake fern (*Pteris aquilium*) root was employed for black designs in coiled baskets after dyeing in black mud (*anka shik*), but was declared to be an innovation from the Pomo to the south. Redbud, a material commonly used by interior central Califor-

nians for reddish brown basketry designs, did not grow in Coast Yuki territory. For reddish designs they contented themselves with alder and redwood. Imported redbud baskets were called *wanchul*. Hazel stems were employed for twined baskets, poison oak stems for foundation for coiled baskets. Maiden-hair and five-finger fern stems (*shima*) which are dark brown in color, were used for small designs in coiled baskets. Alder bark was also used to dye basketry materials a reddish brown.

Coiled baskets<sup>17</sup>.—The generic term for coiled basketry was *chula*. The flat, circular, coiled parching basket (*yechem*) was made with poison oak stems and alder root foundation apparently in two-rod technique. Redwood root or alder root was used for the sewing material. The flat basket sifter (*wenme*) was also coiled. Large storage baskets were coiled, as were cooking baskets (*lawiyö*).



Figure 15. U-shaped design for coiled basket.

All coiled baskets were sewed on a foundation comprising a single rod of poison oak accompanied by a rod of alder root which was split by each stitch, thus leaving the poison oak rod intact. The beginning of a coiled basket was entirely of alder root. In preparing poison oak stems for use as foundation rods for coiled baskets, the bark was removed by scraping with a mussel shell, which was held in the right hand so that the stems could be pulled over the edge. Very few individuals were affected by poison oak which in many Caucasians produces an itching rash on the parts of the skin with which it comes in contact. Coast Yuki who contracted this affliction did nothing for it, as it lasted only a few days. In sewing coiled baskets the split sewing materials were kept soaking in water for pliability. On cooking baskets a rim (*alwil*) was sewed. This consisted of a slender branch bent to form a circle. Two designs for coiled baskets were a horizontal zigzag called *noyim* and U-shaped alternating bands of red and white set inside one another as in figure 15.

<sup>17</sup> Sally, wife of Tom Bell, stated that the Shelter Cove Sinkyone to which she belonged, made no coiled basketry, although the Wailaki did.

**Twined baskets.** — The twined seed beater (*kyuwüt*) was made of hazel twigs. The basket hopper (*kôl*) used on the slab mortar was in tightly woven twining with hazel twig warp and alder root weft. A hazel hoop was sewed to the upper edge. The hopper was woven as an ordinary basket. After completion the bottom was cut out, each warp being sawed off with a flint knife.

The man's burden basket (*olo*) was a conical openwork affair of hazel twigs with apex somewhat rounded (figures 14, 16). The packstrap was made of split hazel stems. The basket was used to carry acorns, mussels, fish, and other coarse objects, but not seeds because of the openwork. The more closely woven woman's burden basket (*choxt*) was used for seeds. Women used the "man's" burden basket when collecting mussels, and sometimes acorns. The

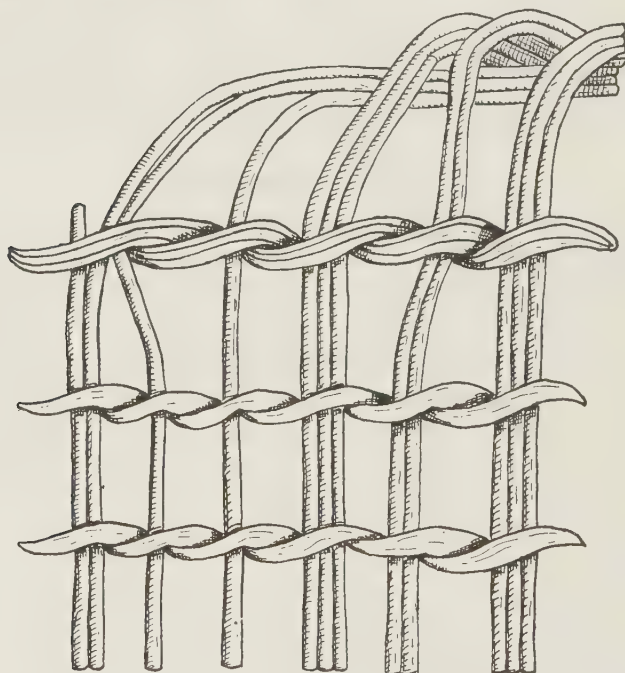


Figure 16. Details of weave of man's burden basket, University of California Museum of Anthropology 1—26734.

woman's burden basket had a packstrap of buckskin. Both might have a slender branch sewed around the edge for greater strength and rigidity. This additional rim was called *alwil*. The woman's twined burden basket was made of warps of hazel twigs, denuded of bark, wefts of redwood root split small. The term *choxt yo*, warp, means literally "burden basket sticks standing up".

The cradle (*shik*) was of the sitting type. The hoop on the top of the basket, to which abalone pendants might be attached, was called *schiste hunchimnum*, the sunshade *wenma*. See KROEBER, Handbook, pl. 35, center figure, for type of cradle. In the cradle the baby was in sitting position. There was a buckskin lining at the bottom for the baby to sit on. Its feet hung over the edge. The top or handle of the cradle was curved, the bottom rounded.



When the baby was in it, the cradle was kept either upright or slanting, not flat. The sides were deep enough so that buckskin strips could be laced across them to hold the baby in. Deer hide with hair on, but soft, was used to line the cradle bottom. A few inches down the back of the cradle was fastened the buckskin packstrap by which the cradle was carried on the mother's back. The cradle was made of hazel twigs. A hazel stick was used to support the deer hide sunshade when necessary. Each baby had at least two cradles. When it outgrew the first, a second was made. All cradles were made by women. Pieces of abalone shell were sometimes drilled to hang on the rounded top edge of the cradle for the baby to play with. Such pendants were of various shapes, some long, some short. White man's beads in short strings were hung from the sunshade support in later times. Part of the time, the baby could not play with any pendants because its hands were tied under the swathing. There was no sex symbolism in cradle ornament. Redwood bark (*olokshil*), shredded with the fingers, formed the bed of the cradle. The blanket or swathing was of fawn skin.

### 18. Musical Instruments.

The cocoon rattle (*shipbot*) was made from large gray cocoons (*ship*) found on bushes. The rattle was made and used by shamans. The informants did not know what was placed in them for rattling. The instrument was not shown to children, and was hidden away when not in use. If a person were very ill and two or three shamans working over him, they might use a cocoon rattle. There were no feathers on it. It was not used for dances; only the split elderwood rattle (*altate*) and foot drum (*tinim*) set over a pit in the assembly house were used for dances. The split stick rattle (*altate*) was also used by Coast Yuki shamans to accompany singing at times. It was made of elder and split for about nine tenths of its length. A design was burned over its surface before splitting.

No deer hoof rattle was used, not even in the girl's puberty observances. (Not used by Sinkyone either, Sally Bell said.)

Elderwood was used for the flute (*bime*), which was about one foot long. It had four or six holes, each with a lump of pitch inside. Both ends were open and it was played from either, being held with both hands. It was played by men for recreation, not for love making. No accompaniment was sung.

No bird bone whistles were made, according to Tony. The Coast Yuki knew them among the interior tribes and describe them as having one end plugged and one hole on the side with a pitch reed inside. Tom thought the Coast Yuki made bone whistles from chicken hawk leg bones, another example of disagreement between these two informants

### 19. Toys.

A small disk of wood (e.g., redwood) with 2 holes drilled near the center was called *kötösmil* (cf. *kutusma*, to spin), a word nowadays applied to the mill wheel in a lumber mill. Buckskin strips ran through the holes and the toy was used in a similar fashion to our own buzzer toy. After twisting

in one direction the toy could thereafter be revolved in alternate directions by pulling the cords taut, releasing, and pulling taut again, and so on. This toy was used by boys. Operated in rather similar fashion by twisting the single cord was the *chokomil* (*chok*, acorn) or *tetil*, a toy made of two acorn half shells, held so they clicked against the teeth as spun by the untwisting cord. Everybody played with this toy, but girls especially. See KROEBER, Handbook, figure 15 *a*, for Sinkyone example. The acorn top, *chokkutusma* (*kutusma*, to spin), was spun with the fingers. Children made and used it.

The bullroarer, *ehlaumel* (thunderer), was not used by the Coast Yuki, who knew it, however, from the Sherwood Pomo who made "thunder" with it to stop prolonged rain. Cat's cradle was known, but its introduction attributed to the whites.

## 20. Games.

Most of the games of the Coast Yuki were similar to those of the Yuki and Pomo. The ordinary guessing game was played with four bones, hidden in grass in the hand, two of them marked and called "women". Two men played on each side. The position of the unmarked bone was guessed. This game was called *mol*. Beads, baskets, and other valuables were wagered. According to one informant this was an introduced game, while the following was the simpler Coast Yuki game: A single stick of wood was used in a game called *pomôl*, one stick, no bone being employed for gambling<sup>18</sup>. Twelve sticks were employed for counters, *kenaslakopa molal*, twelve counters. Men only played. Men of one hamlet would play visitors from another. Women and children were not allowed near the gambling men. A man whose wife was pregnant would not play.

A game with a bundle of small sticks one of which was marked was called *alhals*. It was likened to the form of the hand game played with grass, except that no grass was used. Two men played on each side and guessed the position of the marked stick. The holders of the sticks threw them down when the opponents made their guess. If the opponents were right they took the bundle and proceeded to hide it. Twelve sticks were used as counters and were placed on the ground between the two teams at the start of the game. The side which won all twelve counters won the game.

The women played dice with six flat sticks marked on one side with black, a game said to be of Pomo derivation in recent times. The game was for twelve counters. The six sticks falling all alike counted two points, and falling three face up and three face down, one point. This game was called *albat*, which seems to mean merely "flat sticks".

A ring and pin game was made of a number of strung salmon vertebrae which were caught on either of the points of a two-forked stick, and was therefore similar to that used by the Sinkyone (see KROEBER, Handbook, figure 148). It was called *haimel* or *euchomen* (*eu*, salmon, *chomen*, forked

<sup>18</sup> Coyote bones are employed by some neighboring peoples, but informants stated that Coast Yuki used coyote bones for no purpose whatever.

stick) and was not used to gamble with seriously; everyone played. As many as four strings of vertebrae, each from a different species of salmon, were used.

Of games of skill, some found elsewhere in California were lacking, viz., foot ball, foot-toss ball, and basket ball.

Throwing a dart at a rolling hazel wood hoop was a children's game only. That it was ancient is attested by mention of it in myths. Shinny (*kut-kumiliyak*) was the principal outdoor game for adults. The early Coast Yuki form was with a straight stick, while the more recent form played with a curved stick was said to have been adopted from interior tribes, as was also the custom of women playing the game as well as men. As a shinny ball, a tanbark oak or pepperwood gall nut was used. In the old game with a straight, tanbark oak wood, five-foot stick, the ball was tossed in the air and struck to start the game, while in the later form with a curved stick it was first struck on the ground. There was no wrestling in the old game and it was discountenanced in the new game, because it often led to fighting.

Shinny was played on level ground preferably, the field being about an eighth of a mile long. The two goal posts at each end were four or five feet high and placed ten feet apart. The ball was driven between the goal posts to win, and bets were paid after each goal. Perhaps twelve men played on each side, the number not being fixed. They were the principal bettors on the results. Neither team had a captain and the arrangement of the players was not fixed, except that always two opponents stood in the center of the field at the start of the game, both striking at the ball whether it was on the ground (modern style) or tossed in the air by one of them (earlier style). There was no umpire. In the earlier game the ball was thrown in the air and struck each time it came to rest. For a player to strike it lying on the ground meant loss of the game for his side. Whoever picked up the ball might hit it. Opponents tried to strike it as it came through the air.

An ancient, rough game was a wrestling match called *wistelyek*, in which both sexes participated. Each wrestler held a short stick across his opponent's back and pulled on the end thereof. Men wrestled with men, women with women. At Juan Creek beach, this was a form of amusement when people assembled to catch surf fish.

## 21. Smoking.

Tobacco (*woimil*) was said not to grow in Coast Yuki territory. It was obtained from inland tribes. It was smoked in wooden pipes by old men. Some grew near Branscomb in Kato territory. It also grew on gravel bars along the Eel River. The tubular pipe was a foot long, and, although of wood, was called *woimillil*, tobacco stone, as among certain Pomo groups. Tobacco was not eaten, chewed, or snuffed. Tobacco was dried either in the house or outdoors.

## 22. Archaeology.

Three small test pits were dug in the shellmound at the site Lilem, down to depths of three, six, and six and half feet respectively. The mound material contained a large amount of mussel shell, also some barnacles, *Thais*, *Tegula*,



chiton valves, and land snails (*Epiphragmophora*). Broken stone, charcoal lumps, and *Olivella biplicata* shells with tip of spire missing were found down to five feet. Below five feet the soil was still black, but the mussel shell more finely broken. The main interest in the excavations was the negative aspect. No clam shell or *Olivella* disk beads were found, thus confirming the informants' statements that whole *Olivella* shells with the spire tip ground off were the only type of shell bead formerly made by the Coast Yuki.

Informants stated there were no pictographs known to them in Coast Yuki territory.

### 23. Locomotion, Gestures, &c.

The Coast Yuki did not make a jumping dive. They entered the water by walking. In swimming in breakers they dived under the breakers to avoid being driven back. They swam with both hands, belly down. There was no swimming on the back or treading of water. An aged or disabled person was carried by a person of the same sex usually, by means of a buckskin packstrap over the head. The aged or disabled were not killed.

Lefthandedness occurred among the Coast Yuki. Lefthanded men were reputed to throw stones in a curve but with great accuracy, while right-handed men threw straight. One informant knew of a lefthanded man and woman at Juan Creek and of another such pair at Ten-mile river. The Juan Creek pair, at least, were not brother and sister.

Whistling was done a little anciently, to attract a person's attention, and in reply to a whistle. Beckoning to come with hand up was done as by whites, not Indians. *Kauwis*, a gesture with both hands palms down indicated dislike of a person.

Children were scolded but not whipped by their parents.

When two people met they merely said: "Good morning", or "It is a nice day". When parting people said: "Be good", or "Take care of yourself". Kissing and handshaking were not practised.

### 24. Life Crises.

#### a) Childbirth.

Childbirth took place with the woman lying in her own dwelling. There were always one or more women to help. They picked up the infant at once and washed it, drying it with a soft deer skin. The navel cord was cut by tying a deer sinew very tightly about it. The afterbirth was wrapped in deer skin and buried. The father desisted from his hunting activities until the child was four or five days old. The new mother could eat no meat. No sentiment for or against twins was entertained. Babies were not named, but when a child attained several years of age he was named. As babies at the crawling stage, they were called *polcheten* (baby).

#### b) Menstruation.

Menstruation was called *tetl*, a girl's first menstruation *henim*. No meat was cooked or eaten by a menstruating woman, although she might eat salmon. The husband of such a woman might not hunt during her period. A young

man, whose wife was undergoing her first menstruation after marriage, must not fish or even go out, lest he have bad luck. There were no special puberty observances or dances for boys, unless the schooling described beyond falls into that class.

During her first menses a girl was confined in the assembly house (*hepin*), or, if none, in her dwelling. She lay on a deer hide; no coals were put under her bed for warmth. She must not look about lest she see something bad, such as a ghost, and not live long. She must move and get up as little as possible. She used a scratching stick about the size of a fountain pen. Old women in charge of her got her up when it was necessary for her to go out. Her hair hung over her eyes to prevent her seeing to right or to left. She wore a large basket over her head when she went out. The old people sang to the girl about what she must do and how she should take care of herself. At the end of her confinement, an old man lectured her. She must not eat until after the lecture. Among other things, she was warned not to go to a spring to get water too soon, lest she see something evil and not live long.

During her confinement men and women danced the *henimwok* or puberty dance to the accompaniment of singing. No rattle of any sort was used. For five days the girl fasted and received only cold water and a little acorn soup, but no meat and no salt. She used the scratching stick. At the end of five days they got her up and danced a bit with her, then had a big feast. No sexual license followed the girl's rite.

In the *hepin* an old man admonished the girl: "You must not do anything wrong. Don't go outside in this condition, don't play, don't play in water, don't do anything disagreeable to other girls while you are this way. Don't talk roughly to other girls, don't say anything disagreeable. Be good to everybody, be good to children, be good to girls. Don't eat meat when menstruating. After menstruating take a good bath in the creek. Then you can eat meat." An old man (not the *to'o*, headman) must "preach" to the girl before she again ate meat. If she broke the rule she would not live long. If the girl were to go out and look at oaks while menstruating, it would not be bad for the oaks, but would be for the girl. She might see something that nobody else saw. Old women did not lecture to the girl, but were there looking after her.

### c) Disposal of the Dead.

The dead were buried whenever possible. If a man died where he lived he was buried, but if he died or was slain when travelling he was burned and his ashes buried at his home. Burial was on the back or the side at full length with the head toward the north, arms folded on the chest. The body was dressed and decorated with beads, wrapped in deer, elk, or bear skins held in place with buckskin lashings. Someone carried it on his back to the burial place. No wooden planks or sand were used in the grave. The burials were said to have been made at a considerable depth, the grave being dug with sharp sticks and the earth removed in baskets. Some property of the dead person was buried with him. Relatives and friends put baskets and other objects in the grave also and burned those not buried. There was no anni-

versary ceremony of burning property for the deceased, as done by the Sierra Nevada tribes. Members of a family were buried in one place. Burial was a few hours after death. The relatives and friends wailed. All the neighboring tribes, including the Kato, Yuki, and Northern Pomo, buried the dead except on occasions of travel or war.

The house in which the dead person had lived was moved a few feet to a new site, or on rare occasions burned. Burial was at some distance from the village. Thus, the Shipoi people of Westport buried their dead in sand dunes on the south side of Wages Creek mouth, perhaps a mile from their residences.

After a burial, those who had participated bathed and washed themselves before returning to the house. The grave digger and corpse handler were under a scratching taboo, and used the scratching stick. If they scratched their heads with their fingers it was believed their hair would come out. The mourners chewed angelica root and rubbed it on their heads. The purpose of this act was not known to my informants, though it was probably to keep from dreaming of the dead.

The widow cut her hair close or singed it with a flaming pitch stick. If the former, the cut-off hair was burned. Widows put pitch on their hair, not on the face or chest. There it remained four or five months or longer. The widow was not confined, but she could not remarry for about a year. A widower cut his hair short, but used no pitch. The name of the dead was not mentioned for "quite a while", and a baby was never named after a dead person. The name of the dead was not mentioned because the relatives "did not like to hear it". If someone mentioned the deceased in their hearing a quarrel might follow. The offender was not killed, nor was an indemnity demanded.

The soul or "heart" (*chuxbime*) went to its birthplace, or to the sky, or across the ocean. The ghost (*hulkelel*) was visible to shamans, but usually not to other people. Some shamans did not see it, but a "big doctor", one who understood well, might see the ghost. The Great Basin belief that whirlwinds embodied ghosts was lacking. Women sometimes scattered acorn meal in the fire to keep ghosts away, hence, presumably, as an offering to the dead. The mortal body was called *shul*.

A number of absent traits were recorded concerning the disposal of the dead. Thus, no abalone (*Haliotis*) ornaments were put over the eyes or in the nostrils of the corpse. No incense root was burned. There was no speech at the graveside. The corpse handler and grave digger were not under any food taboo and they could feed themselves with their hands. There were not feasts after the funeral, no anniversary mourning ceremonies, no images of the dead, and no eagle sacrifice.

## 25. Warfare.

The Coast Yuki, according to my informants, formerly did not go east of Cahto and Sherwood Valley, and even the Kato and Sherwood Pomo were hostile to them at times. One of KROEBER's informants disagreed slightly with the above statement in reporting that Yuki and Coast Yuki visited one another.



unless the Kato and Sherwood Pomo were angry at them. He also said they were never at enmity, which coincides with my informants' statements. The Coast Yuki never went to Clear Lake anciently.

Although there was no slaying between Coast Yuki groups, there was sometimes bad blood which resulted in stick fighting. Thus there were such fights between the Shipoi and the Ten-mile River people, with sticks and stones, but with no fatalities. One side said to the other: "Get a good stick and we'll fight." Sometimes there were only two combatants, sometimes a whole crowd. Fights took place at Lilem and at Ten-mile River. The cause of the fighting was "meanness". Blows were skillfully fended, so not many landed. "Look out, the water's coming", a Lilem man might say to a friend, when he saw a Ten-mile River man with a stick. This would incense the latter. After a combat they became friends. In spite of these quarrels, there was solidarity among the tiny Coast Yuki groups to the extent that they stood together against a foreign enemy. If the Ten-mile River people proceeded against the Usal Athabascans, the Juan Creek people helped their kinsmen. Indeed, the Juan Creek people once fought the Usal people, though normally they were friends. On another occasion the Coast Yuki fought some Kato at the campsite Pol'u on the hill between Gordon and Wages Creeks. Usually, however, these two groups were friends. The Kato were said to have attacked Shipoi (at Westport) more than once, but never to have killed any Coast Yuki there. On these occasions some Kato were wounded, but none killed.

If a Coast Yuki killed a person of another tribe and his people were anxious to avoid further trouble, they paid the relatives of the dead man. The prevailing form of money used seems to have been the flat disk-like clam-shell beads of the greater part of the state, and not the dentalia of the northwest. When peace was made each slayer paid for the slain. To be certain of lasting friendship, both sides paid. Payments were arranged by the chiefs or headmen.

In arranging for a battle, which was often by appointment, the headman sent a messenger called *hebichemkoyem* (*hebichem*, to deliver a message; *koyem*, to go). He travelled between the warring parties and told where the next fight would be. When he returned the headman asked: "What did they say?" Then the messenger told where the enemy would meet them to fight or to make peace. He might go back and forth several times between the warring parties. He was usually a man who had friends in both groups. He did not fight. In short, he was a go-between. Often, war of this sort was preceded by several killings in secret (*chêmiligal*, open fighting; *wanhelkinaula*, secret killings by unknown enemy). When the source of the secret killings was discovered, the open fighting began.

War began usually by the stealthy killing of a man, woman, or child. Thus, the trouble between the Usal Sinkiyone and the Juan Creek Coast Yuki started with the killing of a Juan Creek man. Sometimes the fighting started over an alledged death by "poisoning", that is, witchcraft. Retaliation might be by "poisoning", but was often by shooting if the relatives of the deceased

were incensed enough. If the murderer could not be reached, then they tried for a brother or a friend.

The Coast Yuki wore no armor, but dodged arrows skillfully. They made no night attacks. When facing the enemy the Coast Yuki war cry was *Ha ha-a-a-ait! Bex be-e-e! I-i*, the *I-i* uttered very shrilly.

A number of Coast Yuki war tales follow:

On one occasion before the whites came, a Bear Harbor Athabascan man came and at night slew two of Mary Standley's mother's cousins. This was when Mary was a little girl. One was her maternal grandfather's brother's son, Hesibika (arms held straight in front of one). He was inveigled some distance away from his house by the Bear Harbor man and killed with an arrow. His wife and children were sleeping. Next day his brother went up the trail looking for Hesibika and the Bear Harbor man killed him too. The relatives did not kill the Bear Harbor man in revenge. Later the Bear Harbor people killed another brother of Mary's mother.

Once the Wailaki and Kato were allies against the Coast Yuki of Ten-mile River. In a fight near Kibesillah the Wailaki killed two Ten-mile River boys and took their heads. The father of the boys ran without firing an arrow. One man swam out to a rock to call other men who were mussel gathering. When they came they found the headless boys, but the Wailaki were gone. They chased the Wailaki to get the heads back, but there were too many Wailaki. No one else was killed then. However, a little later (apparently within a few hours) the Coast Yuki killed a very brave Wailaki of Garberville, a member of the attacking party, who was called Lilyuka (rock center) by the Coast Yuki. This man and his brother had remained near the shore at Lilem. The Ten-mile River people attacked them there. The two Wailaki shot at the Ten-mile River people, piercing one through the neck. The archer shouted when he discharged the arrow. A Coast Yuki man retorted to the Wailaki that he used barnacles for arrow points. When the Wailaki turned, this man shot him in the side of the head. Then the wounded Wailaki sat down. His brother took the bow and arrows from him, because he could not use them any more. The Ten-mile River people got stones and killed the wounded Wailaki. His corpse was cut to pieces, the head taken and the scalp cut off. The body was left for the vultures. The Coast Yuki then danced over the scalp outdoors. The other Wailaki was pursued to the beach, then up the hill to where the main party of Wailaki were dancing on the hilltop above Lilem with the boys' scalps<sup>19</sup>. This all happened before the informants Mary and Tony were born.

Tony and Mary told about a Wailaki attack on an Athabascan Usal village a year before the whites came. The Wailaki set fire to a large house in which were a number of people, including married couples with spouses from other places: Bear Harbor, a half-Wailaki man, a Jackass Creek Indian (Athabascan, between Usal and Bear Harbor). A Wailaki in elk-skin armor sat in front of the doomed house, close to the door, others behind him. They shot

<sup>19</sup> A. L. KROEBER, *A Kato War*, P. W. SCHMIDT-Festschrift, p. 400, refers to a fight at Mussel Rock (Lilem), but not definitely identifiable with the one here described.

the people who tried to get out. The others were burned to death, except a baby that crawled out of the house and was saved by a Wailaki named White Boy. A young man also escaped and ran to another camp for help. The people inside tried to seize the armor of the man close to the door, but shooting by the other Wailaki prevented. No Wailaki were killed, but reinforcements of Usal people chased them away. The Wailaki attack was to avenge the killing of one man. The Wailaki had sent word of the impending attack and the Usal headman had sent for people to assemble the resist, but they were taken by surprise nevertheless.

Two other houses were attacked and some inmates killed without burning. One old woman, badly burned, was carried in a litter by the survivors. One woman with child, one old man, one old woman, one young boy, and one baby were saved. One man carrying a baby was killed, as was the baby, as he ran.

On their return journey, the Wailaki war party came to the South Fork of Eel River, where Mary's brother (not Tony) was fishing for spring salmon. He was in the water at a dam at Horseshoe Bend, six of seven miles downstream from Branscomb. His wife, a Usal woman, was at their camp. She heard an owl call, then an answer, then answers on all sides. It was night. She knew it was Wailaki and she called out: "You've killed my father and brothers and now you are going to kill me." When she shouted, the calls ceased and the Wailaki left. A friendly Wailaki, White Boy, who had saved the baby at Usal, got the Wailaki to spare this woman. Had they encountered Mary's brother they might have killed him too, for they were also at enmity with the Coast Yuki.

The Wailaki failed to take any heads, on account of the surprise reinforcements of Usal people. Both Wailaki and Usal Sinkyone customarily took heads, later removing the whole scalp to the eye brows. This was put on a stick to dry and dance over.

The Usal people never evened the score with the Wailaki, but the Jackass Creek Indians did. Four or five years later, after the whites had made a reservation at Ft. Bragg, the Jackass Creek Indians invited the Wailaki over to the coast of their country north of Usal, saying, "The white men are here, so maybe we'll come to live with you or you with us. Come over and get sea food". Six Wailaki went: one boy, one old woman, four men. The Jackass Creek people scattered them in different houses. The old woman saw a Jackass Creek young man making a knife of iron barrel hoop from a wrecked steamer. She asked the purpose and he replied he was going hunting. The hosts brought food as for a feast. Then at a signal they butchered all the six Wailaki. Two scalps only were taken and carried to Westport to dance over. The bodies were left for the vultures.

Informant Tom Bell's father's brother was killed at Rockport by Red Mountain (*Shipontilka*; *ship*, red ground) Athabascans from upstream from Garberville. Tom's uncle was living on top of the hill between Rockport and De Villbiss ranch. One morning all went down Rockport Creek hunting elk. They came back soon, instead of staying long as usual. When they returned,



the Red Mountain people were sneaking up. Tom's oldest aunt went for water at the spring, while the men were away. She heard a noise in the brush, looked, and saw someone sneaking along. She ran back to the house and got arrows and a bow. She was big woman like a man. She came out, shouted the war cry, and told them to go away. Of course the Red Mountain people could not understand her. About that time three hunters came back. They shouted the war cry. Then the rest returned. They went up on a ridge where they could see far. The Red Mountain people had stopped on a level place to fight, but the Coast Yuki were too many for them. The Coast Yuki chased them to De Villbiss and then up the hill where the road is now. There was a trail (*mich*) there then called *Alshikemich* (*al*, wood; *shik*, black; *mich* trail).

The Red Mountain men got tired and went up to the top of the hill. Tom's uncle became so angry, he took aim and shot at the Red Mountain people. He hit a man in the back, so he ran crooked. They followed the Red Mountain people and saw much blood along their trail. They went through the timber to an open place on the ridge between De Villbiss and Usal. There is a big gulch near the ocean. They saw blood where the wounded man went into the brush. The Coast Yuki cautioned Tom's uncle: "Let him go. He's got into the brush." But the uncle was mad and kept following him. "Let him go. Let him go", his companions urged. But the uncle was determined to finish him, as there was much blood showing where he went. The uncle got down the gulch a ways, one other man with him. The rest of the Coast Yuki staid on top of the hill. This man said to Tom's uncle: "He's gone into the thickest hazel brush and escaped. Let him go." But no, the uncle was determined to get him. They saw where the wounded man had slid on his back down a steep slope under the hazel bushes. The pursuer then slid down through a little place where the wounded man had slid. The wounded man was squatting at the bottom in the brush, waiting for his pursuer. He shot Tom's uncle through the base of his neck in front, killing him at once. His companion called to the other Coast Yuki to come and get his body. They came down, picked up the body and packed it up to the trail. They carried him up to the edge of the timber at the top of the hill. There they made a fire and burned his body, at it was three or four miles from the camp and too far to carry the corpse home. They waited until it was completely cremated, then picked up the calcined bones, rolled them in a deer hide breech clout, and took them to the camp. Tom could not give the name of this camp site, but said there was no *hepin* (assembly house) there. Some of the Coast Yuki in the party were Ten-mile River people, but most were from Shipoi at Westport.

## 26. Social Organization.

### a) Headmen.

Each of the eleven Coast Yuki groups had a headman (*to'o*). He was not necessarily wealthy, but a man who was wise, experienced, and of pleasing personality. The office was neither elective nor hereditary. Such a man started addressing gatherings and advising the people as to what to do, without being

invited. People might say such a man was "all right" and heed his advice. The shaman had nothing to do with the matter. Such a headman lacked an orator such as some of the hereditary Californian chiefs possessed; he did all the talking himself. He might be the war leader, if skillful in such matters and not too old.

The headman harangued from the assembly-house top every morning and evening. He told the people how to do this, that, and the other thing. In case of an impending attack on the camp, he might consult friendly neighbors for aid. Meanwhile he posted guards to watch for the enemy approach. If possible he arranged peace and paid seeds, baskets, and deer hides. The cause of a hostile attack might be to avenge a killing by someone of the headman's village. If possible the killing was compounded lest the enemy retaliate by killing several. A member of the camp should inform the headman before he undertook a killing, so as not to put the camp in jeopardy perhaps resulting in several being killed in retaliation before the headman knew. In case hostilities impended he told the people to get ready to fight.

The headman was consulted about things that people wanted to do. If he objected they usually did not do them. The headman specially admonished the people about every two months, telling them not to be mean, but to treat everybody right. When the people wanted to have a feast they did so. The headman had nothing to do with furnishing food for a gambling or other festival. He might address people when they assembled for a feast: "We have nothing to eat. We don't have much to eat. But sit down and make yourselves at home. Be good. We will live and get along the best we can. Then you people sit down and eat what you can. We have not much to eat. Treat one another the best you can. Don't quarrel. Don't fight. That is a bad thing. Other people can do what they like, but let us not quarrel." Then followed the feasting or picnic.

Often when the headman lectured his people he told them how to be friends, how to talk to people, and not to quarrel. "If you're quarrelsome and you get killed, then nobody is going to care." Time and again he told them not to be quarrelsome. If a man disregarded the headman's advice, the headman might say: "Let him go, let him do it." He was like a father advising wayward children.

The lecture was delivered outdoors in dry weather, in the assembly house in wet weather. When the headman talked, all the men and most of the women were present; children need not be. The headman also lectured the boys shut in the assembly house "school"; he told myths, advised them how to live, how to get along with people, and told them to always obey the injunctions of those who taught them during their schooling. How to be good, not to be quarrelsome, not to be saucy, to be friendly to everybody, was the burden of his speech. If a boy was saucy and got hit, that was his own fault. If one was good and not saucy, then other people would think well of him and treat him as if he were their own child. For further details about "school", see beyond.

## b) Berdaches.

The term for berdache was *iwupmusp* (man-woman). Such individuals were rare and were said to be hermaphrodites. Men married them. None became shamans.

## c) Kinship Terms and Taboos.

In 1922 I published<sup>20</sup> the Coast Yuki kinship system as recorded from informants Samuel Ray and Peter Bell. Some slight corrections were made by the informants of the present paper, as follows: The term *bechek* applies to the father's sister, *nete* to the mother's sister and stepmother, instead of both terms applying to both aunts, as published.

There was no brother-sister taboo, but the mother-in-law taboo was operative, though apparently variable in its operation. A woman would not sit facing her son-in-law except she covered her face. A man might leave the house when his mother-in-law entered, so as to give her opportunity to cook. They did not speak. A man's father-in-law or someone else served as a go-between for conversation. A man would not eat in the presence of his mother-in-law or of his brother-in-law's wife. After two children were born these two taboos became inoperative. If a man met his mother-in-law on a trail, he turned around or turned aside. He would not go along the beach where his mother-in-law had left her footprints (*onmo*). A speech taboo prevailed between father-in-law and daughter-in-law; they turned their backs when eating.

## d) Marriage.

As among the other tribes of this region, money and property entered much less into social life than among the Northwestern tribes. The wife was not regularly paid for. The marriage was merely agreed upon. The husband and the father-in-law gave each other shell beads and other property. The young couple lived with the parents of either or by themselves. Very often they changed from one to the other. In olden times men sometimes had two wives simultaneously. Such was the case with Sam Ray's father. The women in this case resided in different places. Marriage was usually out of the local group, for that seems to have been composed largely of kinsmen. No cousins or other blood relatives were married. There was no trace of moieties.

## e) Biographical Information.

The following brief biographical notes reveal above all else that the Coast Yuki hamlets were largely bound to one another by marriage ties. Also, the northerly ones were connected with the Usal Sinkyone by similar ties. Both matrilineal and patrilineal residence are revealed, there apparently being no rule. Polygyny is attested by a few instances.

Albit (wood lay down), a Shipoi (Westport) man, and his wife from the same place, were the parents of Mohonim (Richard Bell), whose name means "thumb (*moho*) leg (*nim*)".

Balkopma, male cousin ("brother") of Tony and Mary's mother, married one of the three father's sisters of Tony and Mary. She was a Usal Sinkyone.

<sup>20</sup> Californian Kinship Terminologies, p. 121.



They lived at Juan Creek. Later Balkopma married Olipatem, a woman of Shipoi (Westport).

Chakumti (sinew) was mother's father of Tony and Mary and was headman of the Oluntehem-ontilka. When Tony was small this man was very old and crippled and had to be carried by Tony's older brother with the aid of a buckskin pack strap over his head. He carried him to ridge sites and to beach sites. He died before the whites came. His wife, mother's mother of Tony and Mary, was a woman of Shipoi (Westport).

Hechek (*he*, arm; *chek*, strike), informant Tom Bell, son of the man Huchuyeke and the woman Muspuhake. His mother died when he was three or four years old and after the whites were in the country. His sister died earlier from a back injury received when she fell into a hole while picking berries. She, Mary Standley, and two other girls were collecting berries when they perceived a horseman approaching. Thinking he was a white man, they ran into a clump of tall wormwood, where she fell into a big hole. The horseman was a Point Arena Pomo, who was cook for the Bell family. In two months the injured girl died. No shaman was called to treat her, but the elder Bell (a white man) supplied liniment.

Henchem (crow) was the name of the informant Mary Standley. Besides her younger brother Tony Bell, she had two older brothers and one older sister. Mary was named by her mother. After Mary's father, a Usal Sinkyone, died, Mary's mother never visited Usal again, nor did she remarry.

Hepinsaleta (assembly house white down feathers), another mother's cousin (*kaha'*) of Tony and Mary, was the last headman of the Oluntehem-ontilka, succeeding his mother's brother Chakumti. He died about 1896. His first wife was a Usal woman, who was the father's sister of Tony and Mary. Following her death, he married Nechona, a Coast Yuki woman of the Mishkei-ontilka. By his first wife he had a daughter, who died at 30 years of age. By his second wife he had numerous children, but all died young. His third wife was Kinagumka (stench of something dead), by whom he had a daughter, Naisposeke (girl big). Kinagumka was one of three sisters of Tony and Mary's father. She was a Usal Sinkyone, though her name is Coast Yuki. Hepinsaleta never lived at Usal with her, but brought her to Juan Creek to live. Hepinsaleta's three wives were consecutive.

Huchuyeke, mother's nephew ("older brother") to Tony and Mary, already had a family when Mary was a girl. His wife was Muspuhake (short woman), a woman from the camp site Pol'u. Huchuyeke lived with his wife at Juan Creek and later at Shipoi (Westport). He used to dry salmon on the South Fork of the Eel River. He was not a headman. His son by Muspuhake was Tom Bell (Hechek), an informant, who was born at Shipoi (Westport) after the Bell family (white) had settled there.

Keskukmai, sister of Tony and Mary's mother, lived at Juan Creek. She married Lilbantmen (*lilban*, knife), a Usal Sinkyone. She died at the birth of her second child. Her first child died young. A second sister of Tony and Mary's mother married Kipnait, a Ten-mile River Coast Yuki. They lived at

Juan Creek, where she bore a daughter. After her death, Kipnait returned to Ten-mile River, where he married again.

Kewulnait, daughter of the man Kipnait and the woman Naitokme, both Ten-mile River people. Kewulnait married a brother of Tony and Mary. They divided their time between Ten-mile River and Juan Creek.

Kilix'ma, male cousin ("brother") of Tony and Mary's mother, lived at Juan Creek.

Kishtme (feathers) was an old woman who lived at Henhoten on the ridge on the north side of Hardy Creek, about a mile above Es'im hamlet. This woman had three daughters who married and moved away. The old woman was a paternal aunt of Tony and Mary's mother.

Kixtom (something picked up for good luck) was a mother's brother (*kaha'*) of Tony and Mary. He married a Usal woman, whom he brought to Juan Creek. They had no sons but five daughters, three of whom died as babies. One was taken away by the whites, one married.

Kixhostebi (bone big), a shaman of Shipoi (Westport).

Lilhepinchal, a Mishbul-ontilka man, was son of the man Oleschelme and paternal half brother of the woman Muspuhake. He went to Juan Creek often, having married a woman there who was unrelated to Tony and Mary. She bore him twins who died young. He was no headman. He died shortly after the whites came.

Mebemhalse (small foot) was a father's brother of Tony and Mary. He was a Usal Sinkyone man who lived at Usal and did not marry a Coast Yuki woman as did his brother (father on Tony and Mary). His Sinkyone name was Kiyai.

Mebemkiye (crooked toes), father's father of Tony and Mary, had crooked toes on both feet. He was a Sinkyone from a place called *Mislak*. He married two Usal Sinkyone sisters. He died at Bald Hill on Fort Bragg reservation. His Usal Sinkyone name was Kedjwashali.

Melemhatsiaski (catching night-fish) was a mother's brother (*kaha'*) of Tony and Mary. He married a Shipoi (Westport) woman, whose father and brother were successive headmen there. He lived with his wife at Shipoi. They were the parents of Peter Bell, an earlier informant, interviewed by both KROEBER and myself. Peter Bell's native name was Setal.

Naisposeke (girl big) was daughter of Coast Yuki man Hepinsaleta and Usal Sinkyone woman Kinagumka (father's sister of Tony and Mary). She married a Ten-mile River Coast Yuki named Chimashaiauga (bird, *chima*; *shai*, raw; *auga*, to eat), who came to Shipoi (Westport) and Juan Creek to live with his wife. Their many children died young.

Oleschelme, father of the woman Muspuhake, was a Shipoi (Westport) man. One of his two wives was Shokletsa (cracked acorns), by whom he had a daughter named Muspuhake and a son named Chaleta. By another wife he had a son named Lilhepinchal. Oleschelme fought the Ten-mile River Coast Yuki. He was a tall man.

Shokletsa (cracked acorns) was one of two wives of Oleschelme, by

whom she bore the woman Muspuhake and the man Chaleta. She lived most of the time at Shipoi (Westport).

Ukochimenauga (sea-gull eater), another mother's cousin (*kaha'*) of Tony and Mary. His brother was headman at Shipoi (Westport). His wife was a Kato woman named Ukshik (black water). Once in a while he lived at Juan Creek before the whites came.

Ulintaseka (*ulin*, eye; *taseka*, spider web) was a father's sister of Tony and Mary. She died without marrying.

Names of a number of additional Ten-mile River Coast Yuki were recorded. Men: Nokmatke; Olowisheye; Lulaisa (a headman); Setemilka; Mistemilka and Hilimbonom (sons of Setemilka and woman Mishuma). Women: Mishuma, Okisike, Ukistishkuyem.

## 27. Religion.

Almost nothing is known about the religious beliefs of the Coast Yuki. Either thunder or lightning seems to be identified with the leading deity. At any rate both are associated with him. According to the shamans, thunder is the speech of this deity. The whites were called *Hiliket*, which is perhaps related to *hulk'elel*, ghost. The Yuki form of this latter word designates the whites as well as ghosts. The Yuki creator, *Taikoomol* (he who goes alone), seems not to be known to the Coast Yuki, unless he is to be identified with Coast Yuki *Koyimke* (walker). Among the Pomo *Coyote* is, while not the chief creator, by far the most prominent one. Among the Yuki and Wailaki he is an important figure. His position in the beliefs of the Coast Yuki is much the same as among the Yuki. The myth of the theft of the sun is found in a form similar to that told by the Yuki and other tribes. The hero is *Coyote*, as in the other cases. In the three versions I recorded the east in one and the north in two are mentioned as the directions in which *Coyote* went for the sun. The well known episode of a dispute between *Coyote* and *Lizard* as to the shape in which men's hands were to be made, known from various Central Californian peoples, was also found among the Coast Yuki.

### a) "School."

The Coast Yuki were among those Central Californian tribes of the northern Coast Range who confined boys several months for a course of instruction. All attended the "boys' school", a selected few attended the "boys' high school", as LOEB has termed the primary and secondary confinements for instruction<sup>21</sup>. The primary confinement was virtually a tribal initiation, the secondary confinement was for shamanistic instruction. I obtained only the term *telnik* (to confine) as the name for both schools. LOEB recorded *naclem* for primary school, *hempino* (singing) for secondary school. In the latter, young men 18 or 19 years old, both married and unmarried, were confined. There was no "school" for girls. The beginning of school was called *telnik* (confinement), the end *laksa* (release). The students might resume family life after release.

<sup>21</sup> E. M. LOEB, *The Western Kuksu Cult*, pp. 55—57.



In the earlier school, a few boys from ten to fifteen years old were confined in the assembly house. The consent of their parents was not necessary and they were not taken at any special season. They were instructed by old men, who taught them the old lore of the tribe. The headman was not necessarily one of the instructors. The boys were confined for five day periods again and again. Pupils and instructors sat on the ground. Some boys were silent and attentive, others fidgeted. When they went out to attend to the demands of nature, they were accompanied by the old men.

Small boys shut in the *hepin* were not instructed as to dancing, the use of feathers, or "doctoring". Those were things they learned later. Indeed, it was not every person that learned such things. The boys were confined and instructed about everything they would have to do, so if they lived to be men they would know their duties. "If you believe what we tell you, you'll grow up to be a man. If you don't believe and don't do what is taught you, you will not live long." Sometimes successive lecturers duplicated remarks. The boys were set in a row and watched. If one boy amongst them moved around or looked about, it was a sign he was "no good". But if a boy sat absolutely still, head down, he caught all the words they told him, so when he grew up he believed. They taught them everything: how to make a living after marriage, how to treat a wife (not to abuse her), how to make a living by gathering acorns, hunting, fishing. When the boys married they thought about what the old men had told them.

Other people, including grown girls, could at times come in to listen. At other times no one was allowed in the *hepin*, except boys and instructors. The boys sat with their feet straight in front of them, on the ground, or on the grass covered floor; sometimes they sat with legs crossed Turkish fashion, as did the instructors who sat facing them. Only one man talked at a time. He often assented to the remarks of the preceding lecturer. The instructors were not decked in feathers, nor did they represent gods or spirits. They were three or four in number, were men who understood the old ways, and were self-appointed preachers. The headman (*to'o*) did not select them. They were usually related to the boys. Some boys left the *hepin*, only to forget the preachings and to do as they liked. Others scrupulously followed the teachings.

In the "high school" a few young men eighteen or nineteen years old, both married and unmarried, were confined. Scant food and water was served them twice daily, about 5 A. M. and 5 P. M. The confinement period was three months (usually December, January, February). They were taught songs, myths, curing, and "poisoning", but nothing concerning dancing, hunting, or fishing. Meat and salt were taboo to them, but fish might be eaten. Their principal diet was acorn soup, mussels, and water. No women or children were allowed to come near them. The headman was the leader of their instructors, or "jailers" as the informant called them. Those who stood the confinement best gained a good reputation in the community thereby, for the community seems to have been interested in the training of new shamans. When they were released in the spring, a feast with singing was held for a day and night. The

"high school" was held every few years when there was a sufficient number of young men. While confined the scholars had a large basket of water before them, but only a little was allowed. When the "jailers" went away they took the water too. The scholars had deer hides for beds like other people, also a fire. If a young man could not stand the ordeal, they let him out. Such a person was not highly regarded; he was "no good". He would not have the good name that others had. No mutilation, such as ear and nose piercing, was inflicted upon the young men in school. No visitors were allowed, while instruction was in progress. After instruction hours, men visitors only were allowed. Jokes and laughing were prohibited.

Young men in school underwent a rigorous training. They were taken out naked in cold rain into the hills. The old men sang while conducting them. Usually there were four old men, with the headman as chief. The young men were taught singing, also the myths of how the world was made in the north. Sometimes confinement was in summer. One ordeal was to put the students on their backs out of doors and drag a snake by the tail over their bellies. They were laid out in a row "like salmon". There was no audience, aside from the four instructors. The novices must be brave and must not jump up. Another trial was to cause a spirit to appear to the novices by singing. The spirit approached and put his hand on each young man. This was very hard to bear. They also conjured up from the water things for the young men to see. This was done also by singing. The song was learned by the young men. The dead were conjured too, in language not understood by the novices. It was taboo for the novices to divulge what they learned to the uninitiated.

All information was imparted in the woods, so there could be no eaves-dropping. They were told about fish, animals, ghosts, spirits, &c. They only slept in the assembly house. There was no whipping or cutting. The young men could not see female relatives while in school, nor talk to anyone.

All scholars learned singing, but not all became shamans. To become a shaman, the novice must have a condor feather run down his throat, tip first. An old man held him while he stood for this ordeal. They turn him clockwise, keeping the feather in his throat, until he vomited. It was not food he vomited, but stomach juices and the feather. After that he was a shaman. There was no audience besides the other scholars and the instructors, but the villagers were informed that so-and-so was to become a doctor. He became a sucking doctor. No dream was necessary, but dreams and visions would come later. For further details, see Shamanism.

In high school, all instructors were shamans. Not all men in school were made doctors. Some terms used: *lamshiit*, to sing in learning to be a doctor; *wilnik*, to take a novice into the woods; *lamshiit wilnik*, to walk like a bear in becoming doctor. The prospective doctor in school was taught how to diagnose just as a real doctor did. This was by asking the ocean, rocks, creeks, certain trees, &c. if they had caused the sickness, or if it had come from them.

## b) Dances and Ceremonies.

The dances of the eastern and southern neighbors of the Coast Yuki, the Kato and the Pomo, were in a large measure similar to theirs. What was probably an exaggeration was the statement of Tony that the Coast Yuki had no dances of their own and that all they knew were learned from other tribes. They no doubt adopted some from other tribes, but that they had none of their own is unlikely. The ancient ghost-dance was denied for the Coast Yuki by both LOEB's and my informants. KROEBER, however, records it for the Coast Yuki under the name *yihkimwok* <sup>22</sup>, which my informants said was only a fire dance. There was no first salmon ceremony. LOEB states <sup>23</sup> that Kuksu curing rites existed, but my informants gave no evidence in support of such a statement. There was no scarifying of children either, an act performed by Kuksu elsewhere.

Tony recalled a condor (*ba'at*) dance (*wok*)<sup>24</sup> performed in a newly erected assembly house at Westport, before the arrival of the whites. The entire skin of the condor was used, the wings tied to the dancer's arms, and the head worn over the dancer's head. The dancer was not a Coast Yuki, but a Pomo man from the interior. The Coast Yuki learned the dance from the Pomo. Tony and other boys were allowed to witness this dance, but were debarred from certain other affairs on this occasion. Two distinct songs were sung for the condor dance. Tony knew of the Sherwood ghost ceremony (*hulkalal-nauknius*) and had seen the ghosts entering the Sherwood dance house. He denied its presence among the Coast Yuki; also the presence of a "big head" or Yuki *Taikomol* dance which he had seen in the interior. At the time of the early reservation on the coast, inland peoples brought to the coast performed their dances there, so that the Coast Yuki came to know them.

The dance ornaments of the Coast Yuki seem to have been identical with those of the Yuki, consisting of feather aprons (*kotkus*), flicker-quill forehead-bands (*moimenwiyot*)<sup>25</sup>, head-nets containing down, feathered dart-like ornaments or tremblers (*yulnim*), bunches of feathers (*axtem*) to be worn on the head, down head-bands, and, if there were nothing else available, strips of fisher skin passing around the forehead. A rattle or clapper, consisting of a split stick, usually elder, was used in the dances, held in the right hand and struck against the left. The foot drum (*tinim*) used for dances if performed in the *hepin*, was about five feet long, of redwood or other wood, hollowed out and placed over a two-foot deep pit. Singing was by the drummer alone, or sometimes by all of the dancers, too. The feather skirt (*kotkus*) was made by the Coast Yuki from "chicken" hawk feathers, hung on a net. It was worn at the waist. Flicker feather bands were worn across the forehead. A net for the hair was worn with forked feather tremblers inserted therein, pointing

<sup>22</sup> Handbook, p. 216.

<sup>23</sup> The Western Kuksu Cult, p. 55.

<sup>24</sup> Sally Bell said the condor dance was not performed by the Sinkyone.

<sup>25</sup> The salmon-pink wing quills of the flicker were called *hetsko*, the black tail feathers *ketskil*.



upward. A feather coronet of any kind of feathers was worn on the occiput, it was really a feather bunch, not a ring of feathers. Women did not use a down rope when dancing, as did the Miwok of the Sierra Nevada.

Both Tom and Tony learned to dance merely by watching others; they were never confined to learn dances. These statements seem to mean that the dancing was unconnected with any secret society. The dancing they learned was not a recent introduction, but was ancient.

The names of a number of Coast Yuki dances were obtained, but their relation to one another is not quite clear. The south dance, *hokwok* or *hakotwok*, is described as a day or night dance of no great sacredness in which the dancers (four or five men, five or six women) stood in a line, both sexes wearing the ordinary dance ornaments such as flicker-quill forehead-bands and feather aprons. Sometimes the men put horizontal stripes of charcoal on their bodies. It was danced either outdoors or in the *hepin*. What was called simply "dance", *wok*, seems to have been similar in character. The same class of ornaments was worn. The dance was held indoors or outdoors. There was the fire in the middle, the singers on one side, and the dancers on the other side dancing forward and back in line. Women danced with the men. Children as well as women witnessed both of these dances. The *hakotwok* was said to have been danced by the Sherwood Pomo and the Yuki of Round Valley. It was called the south dance, because it came from people to the south.

Both LOEB and I recorded a *yihkimwok* or fire dance, performed by men without feather regalia in the *hepin*. They surrounded the fire toward which they advanced, then receded, accompanied by the foot drum and elderwood clapper. It was performed at any time of year. KROEBER recorded this as a dead person's, or ghost, dance, which he regards as corresponding to the Yuki *hulk'ilalwok* or ghost dance. My informants stated that children as well as women were among the spectators, which would be unlikely if it were a ghost dance. KROEBER's notes have the following to say about it, though my informants gave no such details: This dance was regarded as more sacred and dangerous than the others, and a knowledge of it was necessary to participate or sickness would follow. Old people taught the participants. Women could learn the observances when they were old. The ceremony was held in the dance-house. None of the customary feather ornaments were worn. The dancers painted black with white stripes across their arms and perhaps across their legs and bodies. The dancing took place at night and lasted for three or four days.

The *hiltimelk* or *hilelelwok* was called "fire-dance" and "round-dance" and was said to refer to the fact that the dancers lead one another about in a circle, men, women, and children all holding hands and dancing either to the right or the left. It was a less sacred dance, made outdoors either at day or at night. Feather objects, grass, and anything else thought ornamental were worn, but the flicker-quill forehead-bands were not used. Women wore buckskin skirts, slit into a fringe at bottom, for this dance only.

In the *onwok* or ground dance, men and women danced in a group

without feathers. Sometimes it was performed in the *hepin*, where the foot drum was used. It was danced at any time of year, when people felt like having a little fun. They danced in one place, knees slightly flexed, jumping slightly up and down.

The *shokhamp* or *shokwok* corresponded to the Yuki acorn gathering dance, *lalhapwok*. It was danced in the fall in the dance house (*hepin*) in order to make a good crop of acorns. Men, women, and children took part. None of the regular feather ornaments were worn, but grass braided or twisted was worn around the head.

The *wok'oxt* was a war dance, danced in a circle around a scalp held up on a stick. The entire scalp from above the eyes and ears was taken. In more recent times this dance seems to have been held without the occasion of war. It was made either in the assembly house, or, if outdoors, in an enclosure.

The Coast Yuki had no dance to bring back the dead or to make white people disappear. About 1890 the Sherwood Pomo brought the messianic ghost dance to the Coast Yuki, but they did not take it up, although the Wailaki did. It was said to have been started by a Spaniard at Sulphur Bank, Lake county. Thence it was taken north to the Sherwood Pomo, then to the Wailaki who adopted it. People danced in a circle around a fire, wearing a feather-bunch on the head. Admission was charged and if anyone dropped anything, as for example a purse, it was kept. This dance was made to make the dead come back. Whoever did not believe and lived with the whites would die. Nothing was taught about the end of the world. It lasted only a year and a half.

### c) Supernatural Beings.

Besides souls and ghosts already mentioned, there were forest and mountain "persons" or spirits (*anainome*), whom the Coast Yuki referred to as "outside people". No one saw them save shamans, who dreamed of them. They were the size of human beings. If a non-shaman saw one he might die. If a boy or girl was an unbeliever in the old lore, he might see some supernatural being and become ill. KROEBER recorded the term *exlaumol* for a god or supernatural being in contrast to *oktet*, a mortal person.

*Koyimke*, equated to lightning by one of KROEBER's informants, was a sky god who created this world. My informants said the name meant "walker". He was the god who, as he passed, heard singing in the "rock-sweat-house" at Rockport<sup>26</sup> and sent songs to the east, south, and north, but left among the Coast Yuki only one song about himself. He sent out the different languages spoken by various neighboring peoples of the Coast Yuki. He had no helper in his role of creator. The Yuki *Taikomol* was unknown.

At the time of my visit in 1929, Tom Bell's Shelter Cover Sinkyone wife Sally was blind. On several occasions when I was present Sally was seeing spirits and singing to them. They did not talk to her but were "visible". She sang, patted the walls, and stamped on the floor in communing with them.

<sup>26</sup> E. W. GIFFORD, Coast Yuki Myths, p. 117.

When they troubled her, as by their quarreling, she thrashed about the room with a bundle of pepperwood leaves. When they became too troublesome, she burned these leaves and wormwood in the stove and thus got rid of them for a time. Her singing was in Sinkyone, not in the Coast Yuki language.

d) M a n a.

The term *matas* was the Coast Yuki equivalent of *mana*. When a man caught fish or killed deer regularly, he was said to have *matas*. This quality attached to certain flint and obsidian spear or knife blades (*heche*), which were found. These were usually three or four inches long, and were struck with a small stick held in the left hand before being picked up. Sometimes a *heche* would not allow itself to be picked up, but would growl. It was usual to sing before picking up one. Sometimes the finder danced too. It might be found in a creek, or in the mountains. A young person must not take it, lest he became ill. Such stones were believed self-moving. Thus, as a young man, Tom saw a greenish gray point and told an old man about it. When he went back three or four days later to find it, it was gone. A fisherman who found such a blade in a stream took it home, wrapped it in buckskin and carried it when fishing. It gave success in fishing. Good-luck stones were used for gambling success by inland peoples, but not by the Coast Yuki, an informant said. A Coast Yuki who had a stone with *mana* did not reveal it to others.

*Heche* blades of different colors were found. They were said to be found sometimes with a string attached. They were kept for good luck and sometimes tied in a little bag made from the skin of a deer's leg.

A bird entering a house was meaningless. There were no omens analogous to our black cat omen, and there were no lucky and unlucky days. The only animal omen was one's dog crying, which was an omen of one's own impending death. There was no divination by examining entrails of slain animals.

A wife with child normally gave good luck for deer hunting, bad luck for fishing, bad luck for the hand game, but good luck for cards (modern). However, if a man with a pregnant wife failed to take deer, he would not be allowed to continue, for it was thought he would spoil hunting for everybody. If he persisted they would shoot him with arrows. Contrariwise, if a man had good luck at hunting, fishing, or gambling, people wanted to have him along.

Tony told of finding a whitish thing like a butter bean, in the body of a deer, near its stomach. *Lil milmatat* was the name of such a "stone". This gave him good luck in deer hunting and afterwards he got a deer which was white on one side, a partial albino. Tony kept the "stone" in his overalls pocket, but it broke up in time, being soft. Tony killed deer only with a rifle, for by the time he was old enough to hunt, the bow had gone out of use. Tony told no woman he had the charm. It would have spoiled his luck had he done so. If he had told his wife, she would not have eaten his kill. It was all right, to tell other men, but they must not be shown the charm lest one's luck be spoiled.



## e) Shamanism.

Some men became shamans (*hechem*). Rarely a woman became one through her dreams. She was not confined in the assembly house (*hepin*) and trained like a man. Most shamans were regarded as being ambivalent in powers, being able to either cure or to kill by witchcraft ("poisoning", as the idea is expressed by Californian Indians in English). The only specialists were the bear shamans. There were no rattlesnake shamans, which is not surprising considering the absence of this reptile in Coast Yuki territory. Nothing was known about the "spirit obsidians" of the Yuki shamans<sup>27</sup>, although flint and obsidian points which were found were believed to have *mana* and to confer this on their owners. The Coast Yuki denied manufacturing such points and blades themselves and apparently regard them as of supernatural origin, as did the Yuki. Coast Yuki shamans did not form an association or society, and although shamans differed in their power, there was not a head shaman or dean of the profession.

The training of male shamans has been partially discussed under the heading "School". Prospective shamans were instructed by the older shamans as to procedure and songs. Later, spirits might be seen and heard in dreams. At the end of five days in the assembly house (*hepin*) "school", the boys were taken to a forest camp. There their instructors lectured and sang to the youths who were seated. Then one of the shamans gave a youth a flint point to bite in two. If he failed, it was passed to another, and so on, until finally a youth snapped it in two. That youth would be a good shaman. After perhaps half a day in the woods, the youths were conducted back to the *hepin* to be instructed further. In the evening visiting men danced and sang. The insertion of a condor feather in the novice's throat to make him vomit (see "School") probably succeeded the flint biting, Tom thought. The successful flint biter sucked a person in pain to draw out the pathogenic agent. If he was successful, it was indicative of a good career as a curer.

Cocoon rattles were made and used by shamans. The shaman painted two horizontal stripes on each of his cheeks when curing. One extended back from each mouth corner. The other was parallel to the first but above it. When a shaman was called to a patient, he might sing song after song over the perhaps helpless patient. When he sang the right song the patient immediately got better. Sometimes, the shaman sang only once and then proceeded to suck the patient at the seat of the pain. After the treatment the shaman might sing and dance, sometimes accompanied by others, but never by the patient.

*Asarum caudatum* leaves were warmed by a fire and used as a poultice by sucking shamans in treating certain ailments. One after another, many leaves were warmed and applied to the seat of pain. Sometimes the patient was bathed with a boiled decoction of pepperwood or wormwood or rubbed with fresh leaves of these plants.

The principal treatment of the sick was by suction. There seem to have been two sorts of "pains". One type called *tixil* resembled the "pain" of North-

<sup>27</sup> KROEBER, Handbook, p. 198.

western Californian tribes in occurring in different colors: red, black, blue, green. It looked like a feather and was about an inch and a half long. When a well person felt a pain in his side or chest, it might be due to one of these supernatural "pains" entering him. The second type of pain, called *heche* (cf. *hechem*, *shaman*), was the flint or obsidian blade which might be found; in other words a concrete object (see *Mana*). Thus there appears to have been among the Coast Yuki an overlapping of the Northwestern concept of the supernatural "pain" and the Central Californian concept of the pain as a material object. Ghosts also might cause sickness.

One of KROEBER's informants stated that the doctor dance, *lamshimwok*, was danced for four days by four shamans over a sick person. Feather ornaments are said to have been worn and the doctors painted. The dancing was supposed to drive off the sickness. The doctor also told the patient's disease, and at the conclusion of each day's dance, sucked him. This dance was not for making new doctors as was the Yuki dance of corresponding name<sup>28</sup>. What may be the same dance under another name (*tixilwok*; *tixil*, "pain"; *wok*, dance) was described by my informants as performed at any time but not for making new shamans. It was danced either outdoors or in the assembly house and the step was a jumping up and down around a fire. Others besides shamans participated, sometimes women as well as men.

Tom Bell related the following anecdotes about occasions when he was treated by a shaman. These occurred, of course, when the whites were already in the region. On the two occasions related Tom was treated by a Kato shaman who was living on the coast at Juan Creek and Westport. His Kato name was Kashichiba, his Coast Yuki name Eksetholika.

Once Tom bumped his head as he was crawling under a log. Stiff neck resulted. The shaman told him he had jammed his vertebrae together. The treatment was suction, with blood withdrawn. Afterwards the doctor made a cut with a bit of obsidian. The doctor sucked for ten or fifteen minutes and for two or three times at ten minute intervals. He sucked blood from the back of Tom's neck and showed it to him. He did not charge for the treatment. In about a day Tom felt better.

On another occasion Tom was peeling tan bark for the whites. One afternoon he heard someone walking on dry leaves about fifty feet away, but could see no one. Also he smelled something like a person smoking. Then it stopped and nothing further was heard or smelled. Next day about noon he felt unwell. He was working with a white man and told him: "I feel sick." He said: "Sit down." He told the boss he was sick and had to go home. That evening the shaman treated him and said to him: "You heard something today." Tom said: "Yes." The shaman said: "An Indian was murdered by another Indian down near Rockport and the ghost pretty nearly came to you. You thought too much about him, so his ghost (*hulkelel*) pretty nearly came to you." The shaman sucked Tom's abdomen where he had pain, but did not cut him with a flint. Again the shaman said: "That man pretty nearly showed

<sup>28</sup> KROEBER, *Handbook*, p. 197.

himself to you." Tom would have been very sick, if he had seen the ghost. The doctor sucked out something like water. In a couple of days Tom felt better. He was about twenty years old at the time. This was his second and last treatment by an Indian shaman. It was about a year after the treatment for the bumped head.

a) "Poisoning."

Natural deaths seem to have been attributed usually to "poisoning", the English term used by Californian Indians for witchcraft. Thus, Tony's father, a Usal Athabascan man, first married Tony's mother, a Juan Creek Coast Yuki. Later, he married a Mishkei Coast Yuki and went to live with her. There he was "poisoned", later dying at Usal. Tony said that either spouse going to live with the other ran the risk of being "poisoned" by the spouse's kinfolk. Thus, with patrilocal residence, if the wife died there, the husband might be accused of "poisoning" her. Of Coast Yuki neighbors the Wailaki had the worst reputation as wizards among the Coast Yuki.

A "poisoner" was called *iwilduktum*. Often he was not a "doctor", i. e. benevolent shaman, but a person whose supernatural practices were all malevolent. However, a doctor sometimes killed another doctor by "poison", "something like strychnine". He might give it to a victim under pretext of friendship, or he might throw it on the victim unawares. The "poison" was made in secret. A skillful wizard could kill with even a stick. However, he must learn many songs from a shaman before he mastered the art of "poisoning" people.

A "poison" (*iwitul*, literally "pounded fine") was made by anyone from the large salamander *shopoltembal*. The batrachian was dried and pulverized. Perhaps in a large camp two men might make it. The powder was blown from a tube. It burned the victim like fire. The shaman treated the victim by having him drink a little blood extracted by the shaman from a freshly killed water dog salamander. The shaman sang until the poison was counteracted. If the victim did not resort to a shaman quickly he would die in an hour or two. The shaman might have to sing ten or twenty days to effect a cure, each morning administering blood from a freshly killed water dog. The doctor sang until he "caught", thus learning who the poisoner was. Then he poisoned him also with pounded salamander. The shaman must be close to him when administering the "poison". He might have the poison under a finger nail. Nowadays this "poison" is made weaker, so that a victim may linger two or three months if a shaman does attend him. The Coast Yuki learned this poison and the accompanying songs from the Northern Pomo of Sherwood Valley.

A wizard could also work by getting some possession of the victim, such as a fish gig. Such a thing was put in bad water, or where animals were, to make the victim sick. It was hung on little forked stick where the wind would cause it to move in the water or other offensive medium. The sick man might dream of who was causing his illness. If he had a father or brother with much money, he sent for a doctor, or sometimes four doctors. He paid them after treatment, not before. They learned the name of the wizard, perhaps a



man of another community. They used magic against him. They decided to tie him with a rope. This they did by singing. One doctor held one end of the string. The doctor who was going to tie the wizard held the other end of the string. A third doctor danced and held the string. The fourth also danced. The string was painted red. They said they were going to capture the "poisoner". The dancers turned to the left. The lashing of the wizard consisted of tying string around each individual talon of the two feet of a chicken hawk, which had been killed sometime before. There was no chicken hawk there, only the feet. Each time a turn was taken on a talon, the dancer dodged to the left and uttered the cry of the chicken hawk. If the string broke, the "poisoner" did not die, but was sick. If the string held, he died. This was done before dawn. No one in the camp was allowed to stir out of his house while this was in progress, lest he get caught by the lashing. If the spell was successful, the "poisoner" died at sunrise. When the four doctors were through, the whole camp prepared a big breakfast for them. Beads, baskets, and deer-hide blankets were heaped up to pay the doctors. Everybody contributed, but was later repaid by the father and brothers of the sick man. By and by they might hear that the wizard was dead. Perhaps the wizard was only made sick, but the doctors took the pay just the same. The victim had learned where his possession was that had been used by the "poisoner". Perhaps it was in a graveyard. He sent a doctor for it, he having located it in a dream. The doctor brought it back and showed it to the victim. Then it was taken to a creek and thrown in. It was not left on dry land, lest the victim get sick again.

Hair might be used as a means of witchcraft too, also faeces, sputum, waste food, &c. Even scraps from acorn pounding, a fragment of a skirt, menstrual blood, or afterbirth might be used. Sometimes a "poison" man hired somebody to get the material for him.

A flint or obsidian blade (*heche*) might be shot magically at an enemy by flipping from the fingers. Such entered him magically, so only the doctor could discern it. The poisoner picked it up again. If the victim did not die the poisoner threw the point away, as useless. The doctor who extracted one from a victim, sucked it from his abdomen. It was difficult to extract. The schooling of novice shamans was to enable them to suck out such *heche*. The young men instructed in school learned also how to suck out various things such as fish bones, abalone shell, and deer bone.

Tony had heard of the Usal Sinkyone killing of poisoners by violence, but never heard of the Coast Yuki doing so. The Usal custom was for the oldest son of the victim to kill the poisoner. Tony told two poisoning stories, as follows:

One story concerned a Sherwood Pomo named Mulater, an exceedingly powerful man who once carried two buck deer unaided. Mulater set out to "poison" a Big River Pomo, also a wizard or poisoner like himself. Mulater went to Mendocino City and entered the big "sweat" house where his victim was manipulating the fire fan. Mulater lay close to the fire where his rival

could not put "poison" on him; but Mulater poisoned the fan wielder so he died right there and his corpse was carried out of the "sweat" house. Mulater, anticipating success, had brought beads for his victim's funeral. He boasted of his kill.

A brother and sister died from eating dead trout. A shaman sought the cause and found a long snake track leading to a lake. The people took bead offerings to the lake shore and there sat and sang. When the snake came out, they shot and killed him with arrows. It seems that snake had been eating trout and vomiting them. It was such vomited trout that had killed the grown girl and young man.

### β) B e a r S h a m a n s.

The Coast Yuki did not address a bear by a term of relationship.

Coast Yuki bear shamans (*ukmeshok*; *ukmes*, bear; *shok*, skin) were not of the type who transformed themselves into bears, as for example among the Sierra Nevada Miwok, but they were of the Pomo type, i. e. individuals who disguised themselves in bear skins. The skin was held in shape by pieces of tree bark. Sometimes such a disguised person was reputed to kill a human victim with a bone dagger or a bone hook about eighteen inches long. With the latter they hooked people. The way to determine if pursued by a real bear or a bear doctor was to run down hill and look back frequently. If it was a bear shaman, the skin slipped so that he had to stand on his feet which revealed him to be human. One should not run up hill lest the pursuer catch him, for then the skin staid in place well. The shape of the head was also a tell-tale character. Tom does not know of any device to imitate the viscera sound of a bear, as has been reported from the Pomo. Bear doctors robbed victims, especially of shell beads and tore them to pieces as a real bear would. They were reputed to fight real bears.

Informants were reluctant to discuss bear shamans. They said there was no actual instance of a Coast Yuki being detected as a bear doctor. If a young man disguised himself in a bear skin but let people know, it was all right. He harmed no one. But a malevolent secret bear doctor would be killed.

Tom told a story of a Westport Coast Yuki hunting in Jackson Valley (on De Haven-Laytonville road). He saw a bear (*ukmes*) and stalked him. The bear turned and chased him. The man climbed a small oak. The bear then dug around the roots, so he could pull the tree over. The man then realized it was a bear shaman, so he shot as many arrows into him as he could, crippling him. Then the man-bear went away.

The following tale told to Tony by Juan Alviso, a Mexican, refers to the Pomo concept of the bear doctor:

On one occasion a bull fight was to be held. The vaqueros lassoed a "bear" and tied him in the bull ring. The bear was really a bear shaman. The bear motioned to an Indian to release him, for he did not want to fight the bull. The Indian released him and he scurried off for the brush, where he hurriedly threw off the bear skin and picked up a stick of wood which he carried on his shoulder. The Indian who released him called to the vaqueros

that the bear had escaped. At first they would not believe it, then they pursued, but saw only the man with the wood. They asked him if he saw a bear. He replied: "No."

### Conclusion.

There seems little reason to modify the opinion in regard to the cultural position of the Coast Yuki as expressed in a paper of that title by the present author, which was published after field work with the Coast Yuki in 1926. The subsequent field work in 1929 in general confirmed the earlier findings.

The Coast Yuki, situated near the northwestern corner of the Central Californian culture area, were primarily of that culture in its simple, unspecialized form. Their remote habitat, on a rock-bound coast probably in part accounts for their primitive, backwoods culture, lacking many of the higher developments of the valley interior of Central California. They probably exemplify the relatively backward cultural condition of all the Central Californian coast dwellers. Only when the Chumash are reached in the south and the Yurok in the north, are cultural centres found upon the sea coast. Even San Francisco Bay, judged by the archaeological remains upon its shores, had a backward culture compared to the Delta region where the Sacramento and San Joaquin Rivers merge.

The Coast Yuki, however, were close enough to Northwestern California to receive some cultural influences therefrom. Elkhorn spoons, iris-fiber cordage, the artificial thumb nail for separating the iris-fibers, no speech addressed to dogs, the closing of the eyes and mouth of slain deer, and the concept of supernatural disease-causing "pains" are the principal Coast Yuki traits directly attributable to the influence of the modern Indian culture of Northwestern California.

Probably late intrusions from the interior of the Central Californian culture area were the various dances of the Coast Yuki in which feathers were worn. Quite possibly too the bear shaman concept was a borrowing from the Pomo to the south, although their type of outfit shaman with his bundle of charms was unknown to the Coast Yuki.

### Bibliography.

- ANTHONY H. E. 1928. *Field Book of North American Mammals*. G. P. PUTNAM'S Sons. New York.
- DALL Wm. H. 1877. On Succession in Shell-heaps of Aleutian Islands. *Contributions to North American Ethnology*, vol. 1, pp. 41—106.
- GIFFORD E. W. 1922. *Californian Kinship Terminologies*. University of California Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. 18, pp. 1—285. — 1928. The Cultural Position of the Coast Yuki. *American Anthropologist*, new series, vol. 30, pp. 112—115. — 1937. Coast Yuki Myths. *Journal of American Folk-Lore*, vol. 50, pp. 115—172.
- HOLMES WILLIAM H. 1902. *Anthropological Studies in California*. Report of United States National Museum for 1900, pp. 155—188.
- KROEBER A. L. 1925. *Handbook of the Indians of California*. Bureau of American Ethnology, Bulletin 78. — 1928. A Kato War. *Festschrift P. W. SCHMIDT*, pp. 394—400.
- LOEB E. M. 1932. *The Western Kuksu Cult*. University of California Publication in American Archaeology and Ethnology, vol. 33, pp. 1—137.



MEYER K. F., SOMMER H., and SCHOENHOLZ P. 1928. Mussel Poisoning. *Journal of Preventive Medicine*, vol. 2: 365—394.

ROTH H. LING. 1899. *The Aborigines of Tasmania*. 2nd edition revised. Halifax, England. F. KING and Sons.

SOMMER H. and MEYER K. F. 1937. Paralytic Shellfish Poisoning. *Archives of Pathology*, vol. 24, pp. 560—598.

SOMMER H., WHEDON W. F., KOFOID C. A. and STOHLER R. 1937. Relation of Certain Species of the Genus *Gonyaulax* to the Paralytic Shellfish Poison. *Archives of Pathology*, vol. 24, pp. 537—559.

WATERMAN T. T. 1918. The Yana Indians. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 13, pp. 35—102.

WHEDON W. F. and KOFOID C. A. 1936. Dinoflagellata of the San Francisco Region: I. On the Skeletal Morphology of Two New Species, *Gonyaulax catenella* and *G. acatenella*. *University of California Publications in Zoology*, vol. 41, pp. 25—34.



## P. Adrien - G. Morice, O. M. I. †.

Von P. W. SCHMIDT, S. V. D.

Als den Schreiber dieser Zeilen im Mai 1938 die Nachricht erreichte, daß am 21. April P. ADRIEN - G. MORICE, O. M. I. nach einem arbeitsreichen Leben, beinahe achtzigjährig, aus diesem Leben geschieden sei, war es ihm längere Zeit hindurch nicht möglich, dem Dahingeshiedenen hier den wohlverdienten Nachruf zu widmen; es ist auch jetzt noch nicht zu spät dafür. Wohlverdient ist dieser Nachruf, denn er gilt einem hervorragenden Vertreter missionarischen Dienstes an der Wissenschaft und einem langjährigen Freund und Mitarbeiter des „Anthropos“.

Geboren am 27. August 1859 zu Saint-Mars sur Colmont (Diöz. Laval), schloß er sich am 9. Oktober 1879 in Autun durch die ewigen Gelübde der Congrégation de Marie Immaculée an und wurde gleich als Zwanzigjähriger noch vor Empfang der höheren Weihen auf das canadensische Missionsfeld nach Columbia geschickt und erhielt dortselbst am 2. Juli 1882 in der Mission Sainte-Marie am Fraser River die Priesterweihe, so daß er von der Wurzel an mit diesem Missionsfelde verwachsen konnte, das er, von einigen kurzen Reisen nach Europa abgesehen, die ganzen sechzig Jahre hindurch nicht mehr verließ. Was das bedeutet auf einem der schwierigsten und opferreichsten Missionsgebiete der Erde, dazu noch in den ersten Pionieranfängen, kann kaum ein Mensch ermessen. Welch kostbare Gelegenheiten zur Erforschung zahlreicher damals noch unberührter primitiver Völkerschaften aber auch damit gegeben waren, läßt sich heute ebenfalls kaum noch richtig abschätzen. Der Verstorbene hat alle diese Gelegenheiten, trotz der entgegenstehenden Schwierigkeiten, ausgenützt mit einem Eifer, einer Gewissenhaftigkeit und einer Gründlichkeit, die ihn zu einer der ersten, wenn nicht der ersten Autorität für die Linguistik und Ethnologie des weiten Gebietes von West- und Ost-Canada, zu einer Zierde seines Ordens und zum aneifernden Vorbild für alle der Wissenschaft beflissenen Missionare gemacht haben.

Wir sehen hier ab von den zahlreichen Schriften, die er der eigentlichen Missionstätigkeit und der Geschichte Canadas gewidmet, die allein schon ein Menschenleben ausfüllen könnten. Sie offenbaren bereits die Gründlichkeit seiner Forschungen, die Unparteilichkeit seines Urteils und seinen fesselnden Stil sowohl in den französisch als in den englisch geschriebenen Werken.

Seine linguistischen und ethnologischen Arbeiten gelten vor allem den zahlreichen und durch fast die ganze Westhälfte Nordamerikas zerstreuten Stämmen der Dene-Indianer. Vorzüglich durch seine Bemühungen ist der alte unzutreffende, von POWELL u. a. aufgebrachte Name „Athapasken“ verschwun-

den und der richtige Name Dene (= „Menschen“) dafür in Aufnahme gekommen. Langjähriger Aufenthalt bei verschiedenen Stämmen dieser Gruppe und sein Grundsatz, überall zuerst sich eine gründliche Kenntnis der Sprachen anzueignen, setzten ihn wie niemand andern in den Stand, eine gründliche Erforschung dieser Stämme durchzuführen, trotz der Schwierigkeiten, die gerade ihre ethnologische, von ihm selbst mehrfach hervorgehobene Eigenart der Forschung darbietet, die darin besteht, daß sie, etwas paradox gesprochen, so wenig Eigenart besitzen wegen der weitgehenden Rezeptivität, mit der sie fremde Kulturelemente sich aneignen.

Die zahlreichen Einzelforschungen, die er auf diesem Gebiete unternommen hat — wir bringen am Schluß die wichtigsten derselben — wollte er zusammenfassen in einem großen Werk und vertiefen in einem andern Spezialwerk. Das erstere blieb ohne seine Schuld ein Torso, das letztere konnte er glücklicherweise vollenden. Wir sind stolz darauf, daß er in beiden sich als wertvoller Freund und Mitarbeiter des „Anthropos“ gezeigt hat, durch das erstere, das in der Anthropos-Zeitschrift, und durch das zweite, das in der Anthropos-Bibliothek erschien.

Das erstere ist sein umfassendes, in glänzendem Stil geschriebenes Werk „The Great Dene Race“, mit welchem er den jungen „Anthropos“ in die wissenschaftliche Welt vorteilhaft einführen half, das in zahlreichen Fortsetzungen in den Bänden I—IV (1906—1910) erschien, bis ein grausames Geschick, das ärgste, das einen Forscher treffen kann, der Verlust sämtlicher Bücher und Materialien durch eine Feuersbrunst, die Unmöglichkeit zu weiterer Fortsetzung herbeiführte. P. MORICE hat — leichtverständlicherweise — nicht mehr die Kraft gefunden, nach diesem Schlage zu neuer Arbeit an diesem Werk, das ein wahrhaft *magnum opus* geworden wäre, anzusetzen. Wird es jemals einen Fortsetzer finden?

Wohl aber fand P. MORICE den Mut und die Kraft zu einem andern Werk, das, obwohl eine Spezialstudie, in seiner Gründlichkeit und in seiner originellen Verbindung von Grammatik mit Wörterbuch und Ethnographie, ebenfalls ein *magnum opus* geworden ist, die zwei Bände von XXV + 660 und 891 Seiten in Quartformat seines als Band X in der „Bibliothèque Linguistique Anthropos“ 1932 erschienenen monumentalen Werkes „The Carrier Language“.

Es gibt nicht viele Sprachen primitiver Völker, die sich einer so gründlichen und verständnisvollen Darstellung rühmen können, wie P. MORICE sie hier für eine der Sprachen der großen Dene-Familie zustande gebracht hat. Sie wird eine bleibende Grundlage für die weitere Erforschung dieser großen Sprachfamilie sein.

Man kann verstehen, daß P. MORICE, nachdem er in seinem dreiund-siebzigsten Lebensjahr noch ein so gewaltiges Werk schaffen konnte, am Schlusse der Vorrede schreiben konnte: „Finally, since that ambition of so many years is now a *fait accompli*, we can intone our *Nunc dimittis*, and launch out this the most difficult of our productions, with the wish that it may meet with an indulgent reception, or, at all events, that it may prove of some little use to scientists and others.“ Unterdessen aber konnte er noch weitere sechs



Jahre schaffen und andere wertvolle Werke hervorbringen, so daß er starb sozusagen mit der Feder in der Hand.

Seine Wirksamkeit wird von der Wissenschaft wie von der Mission gleicherweise in hohen Ehren gehalten werden und auf beiden Gebieten stets als anfeuerndes Beispiel wirken. Die Ehrenmitgliedschaft zahlreicher wissenschaftlicher Gesellschaften, die ihm zuteil geworden war, legt Zeugnis ab von der hohen Schätzung, derer er sich in diesen Kreisen erfreute.

Die hauptsächlichsten linguistischen und ethnologischen Arbeiten von P. MORICE:

#### Bücher.

Notes archaeological, industrial and sociological on the Western Dénés, with an ethnographical Sketch of the same; 222 illustrations. Toronto 1893.

Au Pays de l'Ours noir; chez les Sauvages de la Colombie Britannique; illustrated. Paris 1897.

Primitive Tribes and Pioneer Traders; the History of the Northern Interior of British Columbia; ill. Toronto 1904—1905 (four editions).

Essai sur l'Origine des Dénés de l'Amérique du Nord; ill. Quebec 1915.

Disparus et Survivants; Etudes ethnographiques sur les Indiens de l'Amérique du Nord. Winnipeg 1928.

#### Monographien und Artikel.

The Western Dénés; their Manners and Customs; 65 ill. pages. (Proceedings of the Canadian Institute.) Toronto 1889; französ. Übersetzung Paris 1892.

The Déné Languages considered in themselves and incidentally in their Relations to non-American idioms (Transactions Can. Inst.), 41 pp. Toronto 1891.

Déné Roots; 19 pp. (Ibid.) Toronto 1892.

Are the Carrier Sociology and Mythology indigenous or exotic? 18 in-4 pp. with an original ethnographic Map (Mémoires et Comptes Rendus de la Société Royale du Canada). Ottawa 1893.

Three Carrier Myths, with Notes and Comments; 36 pp. (Trans. Can. Inst.), 1895. Sociologie et Mythologie des Carriers; 16 pp. Paris 1896.

On the Classification of the Déné Tribes; 9 pp. (Trans. Can. Inst.). Toronto 1895, Toronto 1899.

A First Collection of Minor Essays; 76 pp. Stuart's Lake 1902.

The Nahane and their Language; 28 pp. (Trans. Can. Inst.). Toronto 1903.

Les Langues dénées; 42 pp. (L'Année linguistique). Paris 1904.

The Canadian Dénés; 32 pp. (Archaeological Report). Toronto 1905.

La Linguistique considérée comme Critérium de Certitude ethnologique; 14 pp. (Anthropos). 1906.

The Great Déné Race. Anthropos 1906—1910.

La Femme chez les Dénés; 40 pp. (XV<sup>e</sup> Congrès international des Américanistes). Québec 1907.

Chinooks, Dénés, Hare Indians, Loucheux, Montagnais Indians, Nahanaïs, Sékanaïs, Tahkuli, Yellow-Knives (articles in the Catholic Encyclopedia). New York 1908.

Le verbe dans les Langues dénées; 17 pp. (XVI<sup>e</sup> Congrès intern. Américanistes). Vienne (Autriche) 1909.

Carriers (4-col. art. in Encyclopedia of Religion and Ethics). Edinburgh 1910; Dénés (9-col. art. in the same).

Chasta Costa and the Déné Languages of the North; 24 pp. (Amer. Anthropologist). Lancaster 1915.

Northwestern Dénés Northeastern Asiatics; a Study on the Origin of the former; 62 pp. (Trans. Royal Can. Inst.). Toronto 1915.

Exploration de la Rivière Bulkley; 24 pp. (Bul. Soc. Neufchâtelaise de Géog.). Neufchâtel 1912.

L'Abstraction dans la Langue des Porteurs; 12 pp. (XXI<sup>e</sup> Congrès internat. des Américanistes). La Haye 1924.

The Fur-Trader in Anthropology and a few related Questions; 25 pp. (Ibid.). Menasha 1928.

La Race Métisse. Etude critique; 91 pp. 1938.

Andere zahlreiche Artikel und Compte-rendus in verschiedenen Zeitschriften.



## Analecta et Additamenta.

**Zur Verbreitung des Brautpreises bei den arabischen Beduinen.** — In der Reise-literatur über Arabien finden sich einige Angaben, wonach bei einem großen Teil der Beduinenstämme, und zwar gerade bei den reinsten Vollbeduinen (Kamelzüchtern), die Zahlung eines Brautpreises nicht üblich ist. (Unter „Brautpreis“ wird hier ausschließlich eine Leistung des Bräutigams an den Vater bzw. die Verwandten der Braut verstanden. Was die Braut selbst bei der Eheschließung etwa vom Bräutigam erhält, bleibt hier unberücksichtigt.) So berichtet J. L. BURCKHARDT, daß, im Gegensatz zu den Halbbeduinen (Kleinviehzüchtern) der nördlichen Randgebiete, bei den bedeutendsten und wohlhabendsten Stämmen im Inneren Arabiens kein Brautpreis gezahlt werde; er schreibt: „But among the wealthy Arabs of the eastern plain, the Aenezes, the Meteyr in Nedjd, and the Ateybe in Hedjaz, the father never receives the price of the girl...“<sup>1</sup>

Bezüglich der ‘Aneze (in der syrischen Wüste) schreibt er ebenso kategorisch: „Among the Aenezes it would be esteemed scandalous if the bride's father were to demand money, or what is called ‘the daughter's price’ (*hakk el bint*)“, obwohl dies sonst in Syrien, ohne Unterschied der Konfession, allgemein üblich sei<sup>2</sup>. U. J. SEETZEN, der einige Jahre früher als BURCKHARDT (1805—1808) in Syrien und den angrenzenden Gebieten reiste, bestätigt diese Angabe für die ‘Aneze und für die *Benī Šahr* in Transjordanien: „Die Bédauh Anaseh und Beni Szahhar zahlen für ihre Frauen nichts, vielleicht weil sie weniger Arbeit haben als die Bauernweiber, die wahre Sklavinnen sind“<sup>3</sup>.

Von den *Fuqarā* im nördlichen *Hejaz*, die eine Unterabteilung der ‘Aneze bilden, und einiger ihnen benachbarten Stämmen liegt ebenfalls ein Bericht vor, wonach dort kein eigentlicher Brautpreis zu zahlen ist:

„Chez les Fuqarā, la question du mariage est traitée d'une façon un peu différente que parmi les tribus du nord. En étudiant ces dernières, en examinant surtout les usages des demi-nomades, on est frappé du caractère vénal des négociations matrimoniales; le mariage est presque un trafic. Un père n'hésite pas à spéculer sur le prix de sa fille et à la livrer maintes fois au plus offrant. D'après le dire des Fuqarā, cet âpre calcul du gain ne contaminerait pas, dans leur tribu, le contrat matrimonial; le père ne compte pas sur la vente de sa fille pour s'enrichir; il n'exige pas le *mahar* ou prix d'achat du jeune homme qui demande sa main“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> JOHN LEWIS BURCKHARDT, *Notes on the Bedouins and Wahābys* (London 1830), 149 f. — Die bedeutenderen Beduinenstämme sind auf jeder größeren Karte von Arabien verzeichnet, z. B. bei STIELER, *Handatlas* <sup>10</sup> (Gotha 1932/34), Blatt 66, oder auf der Karte von Vorderasien in FRITZ KLUTE, *Handbuch der geographischen Wissenschaft IX* (Potsdam 1937). Für kleinere Stämme ist jeweils im Text das Streifgebiet angegeben. Daher erübrigt sich die Beifügung einer Karte.

<sup>2</sup> A. a. O., 62. Über diesen Stamm bemerkt er ausdrücklich: „These are the only true Bedouin nation of Syria, while the other Arab tribes in the neighbourhood of this country have, more or less, degenerated in manners...“ (A. a. O., 18.)

<sup>3</sup> ULRICH JASPER SEETZEN's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten. Herausgegeben und commentirt von FR. KRUSE. 4 Bde. (Berlin 1854—1859), I, 380.

<sup>4</sup> JAUSSEN et SAVIGNAC, *Coutumes des Fuqarā*. Paris 1914 (paru en 1920). (Mission Archéologique en Arabie, Supplément au Volume II.) 19.



„Il est difficile de dire si cet usage est primitif dans la tribu ou bien s'il ne remonte qu'à une date récente. La même coutume, nous affirme-t-on, est suivie par plusieurs tribus voisines: les *Leida*, les *Harb*, les *Ġoheineh* <sup>5</sup>“.

Auch von den Beduinen des *ʿIrāk* berichtet LAYARD dasselbe: „Es würde für entehrend gelten, wenn ein Mann für seine Tochter Geld verlangen wollte, wie es bei den Städtern und bei den ackerbaureibenden Stämmen Sitte ist... <sup>6</sup>“ „Ein Beduine wird nie Geld oder Geldeswert für seine Tochter fordern, wie es bei den seßhaften Stämmen und in den Städten Sitte ist... <sup>7</sup>“.

Nach diesen Angaben, die auch vielfach in die Literatur übergegangen sind <sup>8</sup>, wäre also bei einem sehr beträchtlichen Teil der arabischen Beduinen der Brautpreis unbekannt. Die *ʿAneze* haben schon allein ein Gebiet von wenigstens 40.000 Quadratmeilen inne <sup>9</sup>; ihre Weideplätze erstrecken sich vom Persischen Golf bis nach Aleppo <sup>10</sup>, im Süden bis nach *Nejd* hinein <sup>11</sup> und im Westen fast bis zum Roten Meere, denn auch einige Stämme im nördlichen *Hejaz* gehören noch zu ihnen <sup>12</sup>. Wenn auch die Zahl von schätzungsweise 300.000 bis 350.000 Seelen, die BURCKHARDT angibt <sup>13</sup>, übertrieben ist, so zählen sie doch bestimmt nach Zehntausenden <sup>14</sup>. Nach DOUGHTY sind sie der größte jetzt existierende Beduinenstamm <sup>15</sup>. Die *Ruala*, der stärkste Stamm unter den *ʿAneze* <sup>16</sup>, werden nach den zuverlässigsten Angaben auf etwa 3000 Zelte, also ungefähr 15.000 Seelen, geschätzt <sup>17</sup>.

Ebenso sind die *šammār*, die im nördlichen *ʿIrāk* nomadisieren (zwischen Urfa und Bagdad, in einem Gebiet, das heute politisch teilweise zu Syrien gehört), einer der volkreichsten Stämme Nordarabiens <sup>18</sup>.

Jedoch bleiben gewichtige Zweifel bestehen, ob die zitierten Angaben auf die betreffenden Stämme in ihrer Gesamtheit zutreffen, obwohl sie von angesehenen Forschern stammen und miteinander übereinstimmen.

<sup>5</sup> Ebd., note 1.

<sup>6</sup> AUSTEN HENRY LAYARD, *Niniveh und Babylon*. Übersetzt von J. TH. ZENKER (Leipzig, s. a.), 222 (im englischen Text: 294). [Das englische Original: *Discoveries in the ruins of Niniveh and Babylon*, erschien London 1853. Nach EBELING-MEISSNER, *Reallexikon der Assyriologie*, I (Berlin 1932), 317.]

<sup>7</sup> Ebd., 242 (im englischen Text: 317).

<sup>8</sup> Z. B. GEORG JACOB, *Altarabisches Beduinenleben* <sup>2</sup> (Berlin 1897), 57; EDWARD WESTERMARCK, *The History of Human Marriage* <sup>5</sup> (London 1921), II, 312.

<sup>9</sup> BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 9.

<sup>10</sup> ALOIS MUSIL, *Zur Zeitgeschichte von Arabien* (Leipzig-Wien 1918), 31.

<sup>11</sup> BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 1; vgl. CHARLES DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta* (New and definitive edition, London 1936), I, 376; Lady ANNE BLUNT, *A Pilgrimage to Nejd* (London 1881), I, 4.

<sup>12</sup> DOUGHTY, a. a. O., I, 117, 171.

<sup>13</sup> A. a. O. (Anm. 1), 6.

<sup>14</sup> Andere Autoren geben weit niedrigere Zahlen als BURCKHARDT an: Lady ANNE BLUNT, *Bedouin Tribes of the Euphrates* (London 1879), II, 187: 30.000 Zelte, 120.000 Seelen; SELAH MERRILL, *East of the Jordan* (London 1881), 471: 2500, 3000, nach andern 5000 Zelte [also, da man auf ein Zelt durchschnittlich fünf Personen rechnet, 12.500 bis 25.000 Seelen]; DOUGHTY (a. a. O., Anm. 11), II, 628 b (Index, s. v. B. Israel): etwa 6000 waffenfähige Männer, insgesamt etwa 25.000 Seelen, ebd., I, 171; vgl. auch MARTIN HARTMANN, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 23 (1901), 49—56.

<sup>15</sup> A. a. O. (Anm. 11), I, 270. 378; richtiger: nicht Stamm, sondern Stammverband, im Sinne der Definition von E. BRÄUNLICH, *Islamica*, 6 (1933/34), 75, Anm. 3: „die ideelle Zusammenfassung von Stämmen gleicher Herkunft ohne politische Gemeinsamkeit“. — Eine ätiologische Sage über die große Volkszahl der *ʿAneze* siehe bei BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 220, etwas ausführlicher bei J. J. HESS, *Von den Beduinen des innern Arabiens* (Zürich 1938), 4.

<sup>16</sup> BLUNT, a. a. O. (Anm. 14), II, 191. Nach EDUARD NOLDE, *Reise nach Innerarabien* (Braunschweig 1895), 10, machen sie etwa die Hälfte der *ʿAneze* aus.

<sup>17</sup> So MERRILL (a. a. O., Anm. 14), 471; BRÄUNLICH, a. a. O. (Anm. 15), 79; vgl. auch HARTMANN, a. a. O. (Anm. 14), 54; BLUNT (a. a. O., Anm. 14) gibt 12.000 Zelte an (II, 192, 230), an einer anderen Stelle (II, 136) sogar 20.000.

<sup>18</sup> MAX FREIHERR VON OPPENHEIM, *Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*. 2 Bde. (Berlin 1899—1900), II, 6; BLUNT, a. a. O. (Anm. 14), gibt ihre Zahl auf 12.000 bis 12.500 Zelte (= 50.000 Seelen) an, HARTMANN, a. a. O. (Anm. 14), 58, auf etwa 5000 Zelte.

Was zunächst die *Fuḡarā* angeht, gibt der Bericht von JAUSSEN-SAVIGNAC nur die Angaben der Stammesmitglieder wieder, die sich anscheinend in ein günstiges Licht zu stellen suchen gegenüber den habsüchtigen Halbbeduinen, die aus der Verheiratung ihrer Töchter ein Geschäft machen. DOUGHTY, der sich 1876 lange bei den *Fuḡarā* aufgehalten hat, berichtet dagegen, daß der Brautpreis dort üblich ist<sup>19</sup>. Nun ist freilich der Bericht von JAUSSEN-SAVIGNAC mehr als dreißig Jahre jünger, und es wäre nicht ausgeschlossen, daß in dieser Zeit der Brautpreis aus der Gewohnheit gekommen wäre<sup>20</sup>. Jedoch ist dies unwahrscheinlich, und selbst wenn es der Fall wäre, wäre die Angabe von BURCKHARDT für die *Fuḡarā* von damals unzutreffend, oder man müßte annehmen, daß der Brautpreis nach 1810 eingeführt und dann wieder abgeschafft wurde, was noch unwahrscheinlicher ist. Ferner berichtet DOUGHTY von den Moahib, die ebenfalls im nördlichen *Hejāz* nomadisieren und zu den 'Aneze gehören, einige Fälle, wo ein Brautpreis gezahlt werden mußte, allerdings kein sehr hoher<sup>21</sup>.

Also trifft es für die westlichsten 'Aneze-Stämme, die durchaus Vollbeduinen (Kamelzüchter) sind<sup>22</sup>, nicht zu, daß ihnen der Brautpreis unbekannt ist. Man könnte freilich annehmen, daß bei diesen Randstämmen eine äußere Beeinflussung vorliege, die erst in jüngster Zeit, nach BURCKHARDT's Forschungsreise, vor sich gegangen sei. Eine derartige Erklärung läßt sich aber nicht auf die Ruala anwenden. Diese sind einer der Hauptzweige der 'Aneze; nach MUSIL, der sie sehr gründlich erforscht hat, werden sie sogar von allen ihren Nachbarn als der einzige echte (Voll-) Beduinenstamm Nordarabiens anerkannt<sup>23</sup>. Wenn sie auch, besonders in trockenen Sommern, mit ihren Herden nach Transjordanien und dem *Haurān*-Gebiet ziehen<sup>24</sup>, so halten sie sich doch sonst tiefer im Inneren der Wüste auf als die anderen nordarabischen Beduinenstämme und sind deshalb kulturell am wenigsten von den Seßhaften beeinflusst.

Bei diesem Stamm scheint nun der Brautpreis nach dem Bericht von MUSIL eine allgemeine und feste Gewohnheit zu sein. Eine feste Taxe besteht allerdings nicht, sondern es kommt darauf an, was die Verwandten verlangen<sup>25</sup>. Gewöhnlich werden ein oder zwei Kamele gegeben, dazu die erste Stute, die der junge Mann nach der Heirat erbeutet<sup>26</sup>. Manchmal wird aber auch mehr verlangt und derjenige Bewerber bevorzugt, der einen höheren Brautpreis geben kann<sup>27</sup>.

Bei den Sba'a, die ebenfalls zu den 'Aneze gehören, Nachbarn der Ruala und „most identical with the latter in manners and customs“ sind<sup>28</sup>, werden fünf Kamele verlangt, wenn der Bewerber der Vetter des Mädchens ist; wenn er nicht zur Verwandtschaft gehört, muß er außerdem noch Schmucksachen und ein bestimmtes Quantum Kleiderstoffe geben, und das wird als eine alte Gewohnheit (ancient custom) bezeichnet<sup>29</sup>. Wenn diese Einrichtung noch keine hundert Jahre alt wäre, wäre das kaum verständlich. Somit ist anzunehmen, daß wenigstens bei einem Teil der 'Aneze auch zu BURCKHARDT's Zeit der Brautpreis üblich war. BURCKHARDT kann unmöglich jeden

<sup>19</sup> A. a. O. (Anm. 11), I, 277; vgl. auch ebd., 363.

<sup>20</sup> Vgl. oben, S. 381, Anm. 5.

<sup>21</sup> Für eine Witwe wurde eine Kamelstute gegeben (a. a. O. [Anm. 11], I, 519), für ein Mädchen also wahrscheinlich etwas mehr. Vgl. ebd., 506, 539. Der reichste Mann besitzt dort nicht mehr als 20 Kamele (ebd., 454, 519), Ärmere nur 4 oder 5 (ebd., 539). Ähnlich ist es bei den *Fuḡarā* (ebd., 389).

<sup>22</sup> Vgl. JAUSSEN-SAVIGNAC, a. a. O. (Anm. 4), 83, 85 f.; DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), I, 368, 473.

<sup>23</sup> ALOIS MUSIL, *The Manners and Customs of the Ruala Bedouins* (New York 1928), p. XIII. Vgl. DOUGHTY (a. a. O., Anm. 11), I, 376: „They are Beduins of raw and simple manners.“

<sup>24</sup> E. BRÄUNLICH, a. a. O. (Anm. 15), 79, Anm. 1; vgl. G. SCHUMACHER, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 38 (1915), 1934; ebd., 40 (1917), 144—148, 151, 160, 162 f.

<sup>25</sup> MUSIL, a. a. O. (Anm. 23), 140, 494.

<sup>26</sup> Ebd., 140.

<sup>27</sup> Vgl. ebd., 222 f.

<sup>28</sup> Ebd., p. XIII. — Die oben genannten Moahib im *Hejāz* sind eine Abteilung der Sba'a (DOUGHTY, a. a. O. [Anm. 11], I, 444 f., II, 649 b).

<sup>29</sup> Ebd. (Anm. 23), 444 f.

einzelnen Stamm der 'Aneze<sup>30</sup> so gründlich studiert haben, wie MUSIL die Ruala; seine Angabe verallgemeinert daher zu sehr<sup>31</sup>.

Die Mitteilung von SEETZEN über die 'Aneze fällt noch weniger ins Gewicht, da er fast nur die Randgebiete bereist hat und mit Vollbeduinen kaum in Berührung gekommen ist. Übrigens gibt SEETZEN selbst an anderer Stelle<sup>32</sup> den Bericht eines zuverlässigen Gewährsmannes<sup>33</sup> wieder, wonach bei den nordarabischen Beduinen allgemein ein Brautpreis von fünf Kamelen üblich ist, der allerdings in der Praxis oft ermäßigt wird. Es wäre nun möglich, daß SEETZEN bzw. sein Gewährsmann von den Verhältnissen der Halbbeduinen ausgegangen wäre und die Ausnahme bei den 'Aneze nicht eigens erwähnt hätte<sup>34</sup>. Diese Möglichkeit wird aber durch den Zusammenhang ausgeschlossen, denn unmittelbar darauf spricht er ausdrücklich von einem Brautpreis bei den 'Aneze<sup>35</sup>. Also geht die oben zitierte Notiz aus dem Reisetagebuch wohl auf einen anderen Gewährsmann zurück, und der Widerspruch wird sich am leichtesten dadurch erklären lassen, daß jeder der beiden Gewährsmänner Zustände der ihm bekannten Stämme zu sehr verallgemeinert hat. Wäre SEETZEN noch selbst in der Lage gewesen, seine Notizen zu überarbeiten, so hätte er diese Abweichung wohl bemerkt und erklärt; da seine Reisetagebücher aber erst mehr als vierzig Jahre nach seinem Tode durch einen anderen veröffentlicht wurden, blieb die Divergenz bestehen.

Der Angabe SEETZEN's über die *Benī Ṣaḥr* in Transjordanien (s. oben S. 380) wird durch einen späteren Bericht widersprochen. „Der Preis für ein gesundes Mädchen aus angesehener Sippe beträgt z. B. bei den Beni Sachr in Nordarabien durchschnittlich fünf Kamele im Werte von etwa 2000 Mark<sup>36</sup>.“

Die Angaben LAYARD's über die Beduinen des *ʿIrāḳ* können ebenfalls nicht ohne Kritik angenommen werden, weil die Berichte späterer Forscher ihm widersprechen. Bei BLUNT wird allerdings nichts von einem Brautpreis bei den dortigen Beduinen erwähnt. Dagegen berichtet SACHAU, daß bei den *Ṣammār* (s. oben S. 381) derjenige Bewerber bevorzugt wird, der viele Raubzüge mitgemacht hat und den Brautpreis in erbeuteten

<sup>30</sup> Vgl. die Aufzählung a. a. O. (Anm. 1), 2—5.

<sup>31</sup> Das gilt auch gegenüber der Notiz von LANDBERG: „Les 'Anazeh et les vrais Bédouins du Nord n'acceptent pas de *mahr* [= Brautpreis], selon l'assertion des 'Anazeh que j'ai fréquentés, ce qui concorde avec ce que dit BURCKHARDT...“ (Études sur les dialectes de l'Arabie Méridionale, II, *Daḡīnah*. Deuxième partie [Leide 1909], 824. Vgl. ebd., 833 f.) Aus dem Wortlaut scheint hervorzugehen, daß LANDBERG nicht alle Stämme der 'Aneze besucht hat, und die konkreten Angaben von DOUGHTY und MUSIL werden durch diese allgemeine Behauptung nicht entkräftet. Immerhin wird aber dadurch bestätigt, daß wenigstens bei einem Teil der 'Aneze der Brautpreis nicht üblich ist. Welche nordarabischen Stämme außer den 'Aneze LANDBERG ebenfalls als „echte Beduinen“ betrachtet, ist nicht ersichtlich.

<sup>32</sup> Monatliche Correspondenz zur Beförderung der Erd- und Himmelskunde, 19 (1809), 227.

<sup>33</sup> „Gegenwärtige Beyträge [der Titel des Artikels ist: Beyträge zur Kenntniss der arabischen Stämme in Syrien und im wüsten und peträischen Arabien], welche ich dem Publikum mitzutheilen das Vergnügen habe, sind größtentheils das Resultat meiner Unterredung mit meinem Reisegefährten, dem Damascener Jüszef el Milky, über die arabischen Nomaden, die er durch einen vieljährigen Umgang auf das genaueste kennen zu lernen Gelegenheit hatte.“ Ebd., 106.

<sup>34</sup> Solche verallgemeinernden Angaben über den Brautpreis bei den Beduinen der syrischen Wüste machen F. J. MAYEUX, Les Bédouins ou Arabes du Désert (Paris 1816), III, 153, der aber über die Höhe des Brautpreises nichts mitteilt, und VICTOR MÜLLER, En Syrie avec les Bédouins (Paris 1931), 228 f.: Gewöhnlich gibt man eine Kamelstute und einige Schafe oder 1500 bis 2000 Fr. (diese Angabe bezieht sich wahrscheinlich nur auf Halbbeduinen). Nach ALICE GUIBON (La Géographie 71 [1939], 152) werden bei den syrischen Beduinen 8000—10.000 Piaster bezahlt [1 Piaster = etwa RM —.20], dazu kommen noch 30—100 Schafe oder Ziegen, einige Zeltbahnen usw. Für ein Mädchen aus guter Familie sollen sogar 200 Kamele gegeben werden (ebd., 151). Man möchte glauben, daß die Verfasserin hier der Aufschneiderei der Beduinen zum Opfer gefallen ist, denn ein derartiger Brautpreis ist unerhört hoch und sonst nirgends bezeugt.

<sup>35</sup> A. a. O. (Anm. 32), 228.

<sup>36</sup> LUDWIG FERDINAND CLAUS, Als Beduine unter Beduinen (Freiburg i. B. 1933), 109.



Kamelen und Pferden bezahlen kann<sup>37</sup>. Für die Tochter eines wohlhabenden Beduinen gibt man im 'Irak z. B. 25 Schafe, 2 Kühe und 250 Piaster<sup>38</sup> (hier handelt es sich wohl um Halbbeduinen oder Halbseßhafte); für die Tochter eines Scheichs über 100 Pfund Sterling<sup>39</sup>. OPPENHEIM berichtet sogar, daß reiche Scheichs dort „ganze Kamelherden“ und zahlreiche Sklaven geben. Der Preis schwankt zwischen sehr weiten Grenzen; gewöhnlich beträgt er nur „einige Kamele“<sup>40</sup>. Im mittleren 'Irak, in der Nähe von Bagdad, werden nach P. ANASTASE MARIE DE ST. ÉLIE 200 bis 1500 Frs. oder der Gegenwert in Vieh gegeben<sup>41</sup>. Gegenüber diesen Zeugnissen läßt sich die Angabe von LAYARD höchstens für einen Teil der dortigen Stämme aufrechterhalten.

Wie weit im übrigen Arabien bei Vollbeduinen der Brautpreis verbreitet ist, läßt sich infolge der lückenhaften Nachrichten schwer übersehen<sup>42</sup>. Vielfach ist auch die Grenze zwischen Vollbeduinen und Halbbeduinen schwer zu ziehen, denn fast alle Stämme betreiben neben der Kamelzucht auch etwas Kleinviehzucht, und welches von beiden das Überwiegende ist, ist oft nicht klar ersichtlich.

Bei den *Manāhil* in *Hadramaut*, die Kamelzüchter sind und insofern mit Recht als Beduinen bezeichnet werden<sup>43</sup>, wenn sie auch nicht in Zelten, sondern in Höhlen wohnen<sup>44</sup>, wie die meisten Beduinen in den südlichen Randgebirgen, beträgt der Brautpreis 150 bis 200 Rupien oder spanische Realen<sup>45</sup>, etwa RM 300.— bis 400.—<sup>46</sup>. Bei den Bait Kathir, die etwas weiter östlich im Gebirge wohnen<sup>46a</sup>, „the marriage-price of a virgin bride may vary between twenty dollars and three hundred dollars“<sup>47</sup>; according to her family, face and fortune... I have met a case of a two-hundred-dollar bride (which places her high in the scale of social values)...<sup>48</sup>

In der südarabischen Wüste *Rub' al-Halī* ist der Brautpreis manchmal niedriger: 8 bis 10 Pfund Sterling<sup>49</sup>; ein wohlhabender Mann verlangt für seine Tochter drei Kamele<sup>50</sup>.

Über die Beduinen im Yemen scheinen keine näheren Angaben vorzuliegen. Auch über Zentralarabien sind die Nachrichten spärlich. Um so wertvoller ist der Bericht eines Einheimischen, 'Abdallāh Mizyad aus 'Oneyzah (Aneiseh) im mittleren *Nejd*, den LANDBERG übermittelt<sup>51</sup>. Darin ist ausdrücklich von einem Brautpreis die

<sup>37</sup> EDUARD SACHAU, Reise in Syrien und Mesopotamien (Leipzig 1883), 307.

<sup>38</sup> Ebd., 254.

<sup>39</sup> Ebd.

<sup>40</sup> A. a. O. (Anm. 18), II, 127.

<sup>41</sup> Anthropos III (1908), 182.

<sup>42</sup> Es ist allerdings auffallend, daß ADOLF KÄSELAU in seiner Dissertation „Die freien Beduinen Nord- und Zentralarabiens“ (Hamburg 1927) den Brautpreis überhaupt nicht erwähnt, da sich in der Literatur, die er benutzt hat, doch zahlreiche diesbezügliche Angaben finden.

<sup>43</sup> LANDBERG, a. a. O. (Anm. 31), I. *Hadramout* (Leide 1901), 187, note 2; D. VAN DER MEULEN and H. WISSMANN, *Hadramaut. Some of its Mysteries Unveiled* (Leyden 1932), 171; BERTRAM THOMAS, *Arabia Felix* (London 1932), 267; W. H. INGRAMS, *Geographical Journal* 92 (1938), 297.

<sup>44</sup> LANDBERG, a. a. O. (Anm. 43); vgl. dazu op. cit. II. *Troisième partie* (Leide 1913), Index, s. v. Tente; ERNST RACKOW und WERNER CASSEL, *Baeßler-Archiv*, 21 (1938), 171.

<sup>45</sup> VAN DER MEULEN-WISSMANN, a. a. O. (Anm. 43); vgl. auch W. H. INGRAMS, a. a. O. (Anm. 43), 298: „Bride price is very high...“

<sup>46</sup> Vgl. VAN DER MEULEN-WISSMANN, a. a. O., 117, note 1.

<sup>46a</sup> Vgl. THOMAS, a. a. O. (Anm. 43), 142.

<sup>47</sup> Maria-Theresia-Taler; der Wert dieser Münze ist etwa RM 3.— bis 3.50; über ihre Bedeutung im heutigen Arabien vgl. die Belege bei H. LAMMENS, *La Mecque à la veille de l'Hégire* (Beyrouth 1924), 132.

<sup>48</sup> THOMAS, a. a. O. (Anm. 43), 191, note 1.

<sup>49</sup> H. St. J. B. PHILBY, *The Empty Quarter* (London 1933), 182.

<sup>50</sup> Vgl. THOMAS, a. a. O. (Anm. 43), 191. — Ein reinrassiges Kamel kostet dort mehr als 10 Pfund Sterling (PHILBY, a. a. O.; vgl. ebd., 59). Nach THOMAS (a. a. O., 267) ist ein gewöhnliches Kamel dort 100 Taler wert; für Reitkamele werden über 200, ausnahmsweise sogar bis zu 400 Taler bezahlt.

<sup>51</sup> A. a. O. (Anm. 31). Arabischer Text: II. *Première partie*, 36 f. Übersetzung: Ebd., 200—202. Kommentar: *Deuxième partie*, 809—869. — LANDBERG betrachtet diesen

Rede<sup>52</sup>. Leider ist nichts über die Höhe des Brautpreises angegeben. Auch wird nicht gesagt, für welche Stämme diese Angabe gilt; LANDBERG bemerkt in der Einleitung nur: „*Feu mon ami parle ici du mariage des bédouins de son pays*“<sup>53</sup>. Sicher handelt es sich um Kamelzüchter, Vollbeduinen, denn dort sind die Mädchen ebenso wie die Burschen mit dem Hüten der Kamele beschäftigt<sup>54</sup>, während bei Halbbeduinen die Mädchen nur das Kleinvieh besorgen<sup>55</sup>. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß die teilweise nördlich von Aneiseh nomadisierenden *Meṭēr* gemeint sind<sup>56</sup>. Dann widerspricht dieser Bericht der eingangs zitierten Angabe von BURCKHARDT<sup>57</sup>.

Bei den Beduinen des *Hejāz* beträgt der Brautpreis nach BURTON gewöhnlich etwa 30 spanische Realen<sup>58</sup>, wahrscheinlich gilt das aber nur für die Stämme südlich von Mekka. Hinsichtlich der *Atēbe* erhält dagegen BURCKHARDT's Mitteilung<sup>59</sup> eine Bestätigung durch J. J. HESS: „Bei den 'Otābeh ist der dem Vater bezahlte Brautpreis *ēṭ-ṭumā'*, der aus Kamelen und Waffen besteht, nicht üblich, dagegen bei den Bewohnern der *Harrah*“<sup>60</sup>.

Es ist also eine gesicherte Tatsache, daß einige Vollbeduinenstämme den Brautpreis nicht kennen, wenn das auch nicht in einem solchen Umfange zutrifft, wie nach den eingangs zitierten Stellen anzunehmen war. Jedoch läßt sich, soweit das lückenhafte Quellenmaterial diesen Schluß gestattet, folgendes feststellen:

1. Der Brautpreis ist bei den Vollbeduinen weniger hoch als bei den Halbbeduinen und Fellachen. Das gilt vielfach für den absoluten Wert — selten werden mehr als fünf Kamele verlangt<sup>61</sup> —, aber noch mehr im Verhältnis zum Gesamtvermögen. Wenn bei den 'Aneze ein Mann mit 10 Kamelen noch als arm, mit 30 bis 40 als wohlhabend, mit 60 und mehr als reich gilt<sup>62</sup>, so ist

'Oneyziten als einen seiner besten Gewährsmänner (vgl. LANDBERG, *Arabica*, III (Leyde 1895), 103, note 1).

<sup>52</sup> A. a. O., II/2, 201.

<sup>53</sup> A. a. O. II/1, 36.

<sup>54</sup> A. a. O. II/1, 200 f. — Vgl. MUSIL, a. a. O. (Anm. 23), 135, 262; DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), II, 290 f.; JAUSSEN-SAVIGNAC, a. a. O. (Anm. 4), 20 usw.

<sup>55</sup> Vgl. BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 136, 199 f.; DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), I, 304 usw.

<sup>56</sup> Vgl. LANDBERG, a. a. O. (Anm. 31), II/2, 342; ALOIS MUSIL, *Northern Nejd* (New York 1928), Index, s. v. *Meṭejr*; DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), I, 576, II, 357, 393 f. usw.

<sup>57</sup> Bei den *Harb* in *Nejd* wird gelegentlich ein Brautpreis erwähnt (DOUGHTY, a. a. O. [Anm. 11], II, 313); aber in diesem Falle handelt es sich um ein Mädchen aus einem Dorf, nicht um eine Beduinin.

<sup>58</sup> RICHARD F. BURTON, *A Pilgrimage to Meccah and Medinah*<sup>3</sup> (London 1879), 372.

<sup>59</sup> Anm. 1.

<sup>60</sup> A. a. O. (Anm. 15), 135.

<sup>61</sup> Für die Tochter eines Scheichs wird oft mehr verlangt, so bei den Sinai-Beduinen bis zu 30 Kamelen (W. E. JENNINGS-BRAMLEY, *Palestine Exploration Fund Quarterly Statement*, 1907, 24; vgl. auch ADELAIDE SARGENTON-GALICHON, *Sinai Ma'ân Pétra* (Paris 1904), 168; bei den Stämmen in Nordwestarabien, wo der Brautpreis sich gewöhnlich nur auf ein oder mehrere Kamele beläuft (CARLO GUARMANI, *Il Neged settentrionale* [Gerusalemme 1866], p. XXI; vgl. SEETZEN, a. a. O. [Anm. 3], III, 22), 100 *Meṭūr* (etwa RM 350.—), eine Stute und wenigstens 10 Kamele (GUARMANI, a. a. O.). Über den 'Irak vgl. oben, S. 384. Für die Verbreitung der Taxe von 5 Kamelen sprechen auch folgende Tatsachen: Bei den Sinai-Beduinen muß die Sippe eines Totschlägers der Sippe des Erschlagenen als Blutpreis 40 Kamele geben, dazu ein Mädchen ohne Brautpreis oder statt dessen noch weitere 5 Lastkamele bzw. ein Reitkamel. (JENNINGS-BRAMLEY, a. a. O., 136; AUSTIN KENNETT, *Bedouin Justice* [Cambridge 1925], 51, 54). — Bei den Hitēm, einem von den Beduinen verachteten Stamme von Kleinviehzüchtern und Fischern, die hauptsächlich an der Küste des Roten Meeres leben, besteht (nach JAUSSEN-SAVIGNAC, a. a. O. [Anm. 4], 19, note 1) ein rein symbolischer Brautpreis. Man verlangt 5 Kamele als Brautpreis, die durch fünf im Sande gezogene Linien dargestellt werden. Bei dieser Zeremonie bleibt es aber, in Wirklichkeit werden die 5 Kamele niemals gegeben. Vielleicht haben wir es hier mit einem Überlebsel eines früheren realen Brautpreises zu tun.

<sup>62</sup> BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 39. — Vgl. auch DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), I, 389, 496. — Ganz reiche Leute besitzen 200, 300, vereinzelt sogar 500 Kamele (BURCKHARDT, ebd.; DOUGHTY, a. a. O., I, 620, II, 315).

ein Brautpreis von fünf Kamelen<sup>63</sup> nicht unerschwinglich. Ähnlich ist es in der süd-arabischen Wüste *Rub' al-Halī*; dort sind 10 bis 20 Kamele schon ein annehmbares Besitztum, ein Scheich besitzt etwa 50, ganz reiche Leute sollen über 150 Kamele besitzen<sup>64</sup>. Ein Brautpreis von drei Kamelen ist also nur ein Bruchteil des Vermögens.

Dementsprechend ist bei den Moahib, wo der reichste Mann nur 20 Kamele besitzt, auch der Brautpreis noch niedriger (s. oben S. 382).

Dagegen wurden zu SEETZEN's Zeit in Transjordanien bei den Fellachen 400 bis 500 Piaster als Brautpreis gegeben<sup>65</sup> (1 Piaster = etwa RM —.20) — obwohl dort mancherorts ein Bauer mit 1000 Piaster Vermögen schon als reich galt<sup>66</sup> —, im *Haurān* zuweilen bis zu 1500 Piaster<sup>67</sup>. Für ein Kamel wurden damals in Syrien 100 bis 200 Piaster gezahlt, zur Zeit der Mekkarakarawane sogar 400<sup>68</sup>. (Absolut genommen war also der Brautpreis bei den Fellachen nicht höher als bei den Beduinen, wohl aber im Verhältnis zum Gesamtvermögen. Dazu kommt auch, daß er bar bezahlt werden muß, was naturgemäß schwerer ist als eine Zahlung in Naturalien. Und schließlich hat ein Beduine immer Aussicht, durch Teilnahme an Beutezügen in den Besitz einiger Kamele zu kommen, während der Fellach sich in harter Arbeit die erforderliche Summe verdienen muß.)

Heutzutage werden, infolge des größeren Geldumlaufes und der geringeren Kaufkraft des Geldes, weit höhere Summen gezahlt, so bei den Fellachen in Palästina 50 bis 150 palästinische Pfund (= etwa RM 1000.— bis 3000.—)<sup>69</sup>, ebenso bei

<sup>63</sup> Vgl. oben, S. 383. — Dieser Feststellung widerspricht anscheinend der von LANDBERG aufgezeichnete Bericht eines Kaufmannes aus dem *Haurān*, „qui passait quelques mois tous les ans dans les grandes tribus bédouines à cause de son commerce“ (a. a. O. [Anm. 31], II/1, 29). Er schildert den Vorgang der Brautwerbung folgendermaßen: Nachdem die Vermittler, die der Bewerber zur Familie des Mädchens geschickt hat, bewirtet worden sind und man die üblichen Höflichkeitsphrasen gewechselt hat, erklärt plötzlich einer der Verwandten des Mädchens: „Wir verlangen 100 Schafe, 20 Kamelstuten, ein Rassepferd und 50 Goldstücke.“ Die Vermittler erklären sich sofort einverstanden. Sie teilen dann dem Bewerber mit, er solle 100 Schafe, 20 Kamelstuten und eine gute Stute bereit halten (a. a. O., 197). An dieser Schilderung wirkt befremdend, daß der Brautpreis enorm hoch ist, und daß er ohne Feilschen angenommen wird (vgl. unten, Anm. 86); freilich nur scheinbar, denn die 50 Goldstücke werden stillschweigend weggelassen. Vielleicht erklärt sich dieser Umstand daraus, daß der ganze Bericht verworren ist (a. a. O., 198, note 2). Auch der hohe Brautpreis kann bei den Vollbeduinenstämmen nicht normal sein, weil das zu allen Quellenzeugnissen und zu LANDBERG's eigenen Mitteilungen (s. oben, Anm. 31) in Widerspruch steht. Wenn LANDBERG's Gewährsmann auch viel bei den großen Beduinenstämmen verkehrte, so scheint die ganze Schilderung doch mehr auf Halbbeduinen zu passen.

<sup>64</sup> Vgl. THOMAS, a. a. O. (Anm. 43), 191; THOMAS, *Geographical Journal*, 77 (1931), 21; PHILBY, a. a. O. (Anm. 49), 59. Nach H. v. WISSMANN (in: *Handbuch der geographischen Wissenschaft*, herausgegeben von FRITZ KLUTE, IX [POTSDAM 1937], 196) ist bei den Murra ein Besitzstand von 400 Kamelen nichts Ungewöhnliches. Die Quelle für diese Angabe ist offenbar THOMAS, a. a. O. (Anm. 43), 267 f. Der „neidische Rashidi“, den THOMAS dort als Gewährsmann zitiert, hat aber vielleicht den Reichtum des beneideten Nachbarstammes doch etwas übertrieben. Vgl. den ganzen Kontext.

<sup>65</sup> SEETZEN, a. a. O. (Anm. 3), I, 127; vgl. I, 380.

<sup>66</sup> SEETZEN, a. a. O., I, 127.

<sup>67</sup> JOHN LEWIS BURCKHARDT, *Travels in Syria and the Holy Land* (London 1822), 298.

<sup>68</sup> SEETZEN, a. a. O. (Anm. 3), I, 75.

<sup>69</sup> HILMA GRANQVIST, *Marriage Conditions in a Palestinian Village* (Helsingfors 1931/35), I, 122 f.; vgl. ebd., 125, note 1, wo einige Belege aus anderen Autoren angeführt sind. Um 1900 wurden in den Dörfern bei Jerusalem gewöhnlich 30 türkische Pfund bezahlt (ENNO LITTMANN, *Neuarabische Volkspoesie* [Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, V/3, 1902], 119 f.), also etwa RM 600.—, kurz vor dem Weltkriege durchschnittlich 50 „französische Lira“ = RM 800.— (HANS SCHMIDT und PAUL KAHLE, *Volkserzählungen aus Palästina* [Göttingen 1918], Nr. 47, 2, S. 179—181, 182, Anm. 3). Nach ROTHSTEIN, *Palästina-Jahrbuch*, 6 (1910), 105 f., 50 Lira = etwa RM 920.—. — Im *Haurān* wurden bereits in den sechziger Jahren auffallend hohe Summen bezahlt, z. B. 10.000 Piaster (A. SOCIN, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, 60 [1937], 85).



den Halbbeduinen in Nordpalästina 45 bis 150 paläst. Pfund<sup>70</sup>. Vergleichshalber sei bemerkt, daß in Palästina vor dem Weltkrieg ein Kamel gewöhnlich 20 bis 25 Pfund Sterling kostete; infolge der Ausdehnung des Eisenbahn- und Straßennetzes und anderer wirtschaftlicher Veränderungen ist der Preis aber jetzt stark gefallen<sup>71</sup>.

Bei den Halbbeduinen in Moab werden bis zu 200 *Mefīdī* gegeben (= etwa RM 700.—)<sup>72</sup>, bei den dortigen Seßhaften sogar bis zu 6000 Piaster (= etwa RM 1200.—)<sup>73</sup>. Manche junge Männer können sich nicht verheiraten, weil der Brautpreis für sie unerschwinglich ist, jedoch sind solche Fälle selten<sup>74</sup>.

Bei den Halbbeduinen in Arabia Petraea schwankt die Höhe des Brautpreises zwischen 1 und 20 Kamelen<sup>75</sup>; in der Gegend von Beerseba sind 30 bis 50 Pfund Sterling zu zahlen<sup>76</sup>, also der Wert mehrerer Kamele. Da der Herdenbesitz dort aber nicht so groß ist wie bei den Vollbeduinen, ist der Brautpreis doch relativ hoch.

Zu derselben Feststellung kommt auch GLUBB: „Les vrais Bédouins ne paient presque pas de dot. En *Neǧd*, on paie un chameau ou même deux, comme cadeau aux parents de la fille. Chez les *Hweyātāt*, même chose. Les cultivateurs, au contraire, paient de grosses sommes<sup>77</sup>.“ Dazu kommt aber noch ein weiterer bedeutender Unterschied:

2. Bei den Vollbeduinen wird der Brautpreis viel weniger urgiert; er ist vielfach mehr Formalität als Wirklichkeit. So berichtet SEETZEN, daß in Nordarabien der Brautpreis in der Theorie fünf Kamele betrage, fügt aber bei: „Allein gewöhnlich werden durch Fürsprache anderer ein paar accordirt, und die gelieferten sind schlecht genug<sup>78</sup>.“ Bei den Beduinen des (südlichen) *Hejāz* wird nur die Hälfte des Brautpreises vor der Heirat bezahlt, der Rest bleibt als Schuld stehen<sup>79</sup>. Ähnlich ist es bei den Sinai-Beduinen<sup>80</sup>. Oft wird dieser Rest dort überhaupt nicht bezahlt<sup>81</sup>, ebenso anderswo, z. B. bei den Moahib: „The most Beduins are of too slender livelihood to give payment for wives, the price is seldom to be delivered. There is a kind of honest fiction used among them, and a man who is bound to pay camels shall be able oftentimes to acquit himself for as many reals<sup>82</sup>.“ So wird also ein höherer Brautpreis nur vorgetäuscht.

Ganz anders ist es vielfach bei Fellachen und Halbbeduinen. Bei den Halbbeduinen in der Gegend von Madaba (Transjordanien) und in Moab ist es üblich, daß der Brautpreis im voraus bezahlt wird<sup>83</sup>, ebenso bei Seßhaften im mittleren Irak<sup>84</sup>; bei den Fellachen in Palästina wird die Ehe erst geschlossen, wenn der ganze Brautpreis bezahlt ist, und sollte es auch zehn Jahre dauern<sup>85</sup>.

In dieser Spekulation der Sippe auf den Brautpreis<sup>86</sup> offenbart sich ein tief-

<sup>70</sup> TOVIA ASHKENAZI, Tribus semi-nomades de la Palestine du Nord (Paris 1938), 62 f.

<sup>71</sup> LEO HAEFELI, Die Beduinen von Beerseba (Luzern 1938), 165 f. — Zu DOUGHTY's Zeit (1876—1878) wurden in Zentral- und Nordwestarabien Preise zwischen 3 und 9 Pfund Sterling gezahlt, gewöhnlich etwa 7 Pfund Sterling (vgl. a. a. O. [Anm. 11], I, 249, 275, 389, 438, 502, 665, II, 86), für Reitkamele 20 Pfund Sterling und darüber (I, 413; vgl. 249). — Vgl. oben, Anm. 50.

<sup>72</sup> ANTONIN JAUSSEN, Coutumes des Arabes au pays de Moab (Paris 1908), 46.

<sup>73</sup> Ebd., 49 f.

<sup>74</sup> Ebd., 43.

<sup>75</sup> ALOIS MUSIL, Arabia Petraea (Wien 1907/08), III, 184 f. Vgl. ebd., 181. — Bei den Terabin sind es 5 Kamele (KENNETT, a. a. O. [Anm. 61], 141).

<sup>76</sup> HAEFELI, a. a. O. (Anm. 71), 94.

<sup>77</sup> Privatbrief vom 16. März 1938, zitiert bei ASHKENAZI, a. a. O. (Anm. 70), 62, note 1. Vgl. dazu SEETZEN, a. a. O. (Anm. 3), III, 22.

<sup>78</sup> A. a. O. (Anm. 32).

<sup>79</sup> BURTON, a. a. O. (Anm. 58).

<sup>80</sup> BUREKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 152.

<sup>81</sup> JENNINGS-BRAMLEY, a. a. O. (Anm. 61), 24.

<sup>82</sup> DOUGHTY, a. a. O. (Anm. 11), I, 539; vgl. ebd., 281.

<sup>83</sup> JAUSSEN, Revue biblique, 1901, 593. Vgl. auch JAUSSEN, a. a. O. (Anm. 72), 49 f.

<sup>84</sup> HENRY FIELD, Arabs of Central Iraq (Chicago 1935), 88.

<sup>85</sup> PHILIP J. BALDENSFERGER, Palestine Exploration Fund Quarterly Statement, 1900, 182.

<sup>86</sup> Vgl. JAUSSEN-SAVIGNAC (oben, S. 380). Allerdings kommt es auch bei Städtern,

gehender Unterschied zwischen Vollbeduinen, Halbbeduinen und Seßhaften. Mit dem Umstand, daß bei den Vollbeduinenstämmen auf die Zahlung des Brautpreises weniger gesehen wird, steht es unzweifelhaft in Zusammenhang, daß das Mädchen dort größere Freiheit in der Gattenwahl hat; insofern haben BURCKHARDT und LAYARD richtig beobachtet<sup>87</sup>. Die Annahme, daß der Brautpreis den Beduinen ursprünglich unbekannt gewesen und erst nachträglich von der seßhaften Bevölkerung übernommen worden sei, findet aber in den Tatsachen keine genügende Stütze. Selbst wenn eine solche Übernahme vor sich gegangen wäre, müßte dies schon in vorislamischer Zeit geschehen sein, denn durch die altarabischen Quellen ist bereits der Brautpreis bei den Beduinen bezeugt<sup>88</sup>. Allerdings ist kaum anzunehmen, daß die dort in einzelnen Fällen genannten Brautpreise von 50 und sogar 100 Kamelen allgemein üblich waren.

JOSEF HENNINGER.

Nachtrag. Erst während der Drucklegung dieser Arbeit wurde mir der I. Band des großen Beduinenwerkes von OPPENHEIM<sup>89</sup> zugänglich, der die ausführlichsten Angaben über Verbreitung und Stärke verschiedener im vorstehenden behandelte Stämme enthält, so über die 'Aneze (S. 62—130) und die Šammar in Mesopotamien (S. 131—165). Von den Unterstämmen der 'Aneze seien besonders erwähnt die Ruala (S. 98—108) und die Sba'a, von denen oben S. 382 die Rede war. Die Zahlen, die OPPENHEIM für die genannten Stämme angibt, sind überraschend hoch. So ergibt sich aus der Tabelle S. 114—123 für die 'Aneze (in Syrien und Mesopotamien; *Nejd* und *Hejaz* sind nicht mitgerechnet) eine Gesamtzahl von 19.285 Zelten. Da man nach OPPENHEIM (S. 12 f.) auf ein Zelt etwa sieben Personen rechnen muß, wäre die entsprechende Seelenzahl etwa 140.000. Davon entfallen auf die Ruala allein schon 4630 Zelte = rund 33.000 Seelen. Die Šammar in Mesopotamien werden mit 8150 Zelten beziffert (vgl. S. 160—162). Aus verschiedenen Anmerkungen geht aber hervor, daß OPPENHEIM gegenüber den Zahlenangaben seiner beduinischen Gewährsmänner sehr zurückhaltend ist, obwohl er sie in die Tabelle aufgenommen hat. „Die Beduinen neigen dazu, die Zeltzahlen ihres eigenen Stammes ziemlich stark nach oben aufzurunden...“ (S. 12). „Bei näherer Bekanntschaft pflegen die Zeltzahlen immer zusammenzuschrumpfen.“ (S. 130, Anm. 75. Vgl. auch 125, Anm. 4; ebd., Anm. 12; 129, Anm. 59 und 60; 164, Anm. 1 usw.) Demnach brauchen die oben (S. 381) zitierten Zahlen wahrscheinlich doch nicht wesentlich erhöht zu werden.

J. H.

Fellachen und Halbbeduinen vor, daß bei der Brautwerbung zuerst pro forma ein ungeheurer Preis genannt und dann bis auf eine annehmbare Summe heruntergehandelt wird [GRANQVIST, a. a. O. (Anm. 69), II, 12 f.; C. SNOUCK HURGRONJE, Mekka (Haag 1888), II, 158; V. MÜLLER, a. a. O. (Anm. 34), 228 f.; HAEFELI, a. a. O. (Anm. 71), 94 f.; ENNO LITTMANN, a. a. O. (Anm. 69), 119 f. Vgl. auch LANDBERG, a. a. O. (Anm. 31), II/2, 833. Weitere Belege bei GRANQVIST, a. a. O., II, 13, note 3], — aber der Preis, der dann tatsächlich gezahlt werden muß, ist immer noch hoch genug.

<sup>87</sup> BURCKHARDT, a. a. O. (Anm. 1), 61, 150; LAYARD, a. a. O. (Anm. 6 und 7).

<sup>88</sup> Siehe die Belege bei JACOB, a. a. O. (Anm. 8), 57. Vgl. ebd., 213, XXXI, Anm. 1; ferner HENRI LAMMENS, *Le Berceau de l'Islam*, I (Romae 1914), 131, note 2, 134 (hier kann nach dem Zusammenhang „la dot“ nicht die Mitgift, sondern nur den Brautpreis im eingangs definierten Sinne bedeuten; vgl. ebd., 303). — Bei W. ROBERTSON SMITH (*Kinship and Marriage in Early Arabia*<sup>2</sup> [London 1907], 75, note 2, 93, 96 f., 100—102, 111—113, 126 f., 151 f.) und J. WELLHAUSEN (*Die Ehe bei den Arabern*, in: *Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften und der Georg-Augusts-Universität zu Göttingen*, 1893, 431—436, 449, 452 f.) ist ebenfalls von einem Brautpreis in diesem Sinne die Rede, aber es ist nicht an allen Stellen ersichtlich, ob es sich um Beduinen oder Seßhafte handelt. Auch O. SPIES (*Encyclopädie des Islam*, III [Leiden 1936], 148 a, Art. *Mahr*), macht keine diesbezügliche Unterscheidung. — Teilweise war es schon in vorislamischer Zeit üblich, daß dieser Brautpreis der Frau selbst zufiel (WELLHAUSEN, a. a. O., 434 f.), wenn aber G. A. WILKEN behauptet, dies sei die allgemeine Regel gewesen (*Das Matriarchat [Das Mutterrecht] bei den alten Arabern* [Leipzig 1884], 62—72), so ist diese Ansicht bereits von W. R. SMITH (a. a. O., 100—121) aus gewichtigen Gründen abgelehnt worden.

<sup>89</sup> MAX FREIHERR VON OPPENHEIM, *Die Beduinen. I. Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien*, Leipzig 1939.

**Cross-cousin Marriage in Assam.** — The marriage of cross-cousins amongst the primitive tribes in India is widespread, but its occurrence amongst the civilised section is unusual. In this paper an attempt will be made to discuss the various types of cross-cousin marriage prevalent amongst the different primitive tribes in Assam and to find out its probable origin.

#### The Aimol Kukis.

The Aimols are a patrilineal people linguistically classed as a branch of the Old Kukis. Their present habitat is in the Manipur State, Assam. Here they live in six villages with a total population of about 500 souls. With the decrease of the tribal population, social organisation of the people has also undergone considerable modification. Dual organisation which was typical amongst them sometimes ago is not strictly obeyed now-a-days on account of the depopulation of one of the moieties.

From the terms of relationship, we find that the mother's brother is classed with the wife's father, and the mother's brother's wife is classed with the wife's mother. This indicates that a man can marry his mother's brother's daughter and this is verified from the statements of the people. According to their opinion a man's proper marriage is with his mother's brother's daughter but he is never allowed to marry his father's sister's daughter. In the genealogical tables very few cases of marriage with the mother's brother's daughter are recorded. The reasons for it at the present time are that a man has to serve for three years before his marriage in his future father-in-law's house and this puts great hardship upon the people and so they try to find some one near his village for his future father-in-law (if the mother's brother is not living nearby). In this case he can manage both his own and his future father-in-law's works. For this reason the marriage with the mother's brother's daughter which was common among them sometimes ago when they were a hunting people and they all lived close by, is now disfavoured by them being scattered in villages far away from each other<sup>1</sup>.

#### The Purum Kukis.

It appeared to me that the Purum Kukis follow a rather strict usage with regard to the marriage of cousins. In their social system the general rule on the part of a youngman is to marry his mother's brother's daughter and this type of marriage is the outcome of marriage-classes which are still in vogue amongst them<sup>2</sup>. Failing such a cousin other girls inside that clan are tried, such cases are to be found recorded in their genealogical tables. Their old men believe that the violation of this general rule is to be looked down upon and formerly such a violation had to be compensated. But owing to the decreasing number of men in these tribes, the rigidity of this rule is gradually being relaxed. In any case, the marriage with the daughter of the father's sister is to be avoided.

#### The Kom Kukis.

The Koms are one of the largest branches of the Old Kukis and are found in scattered villages throughout the Manipur Valley.— They are dominantly patrilineal and at the same time progressive. The influence of the Meithei culture is remarkable in the villages near Imphal, capital of the Manipur State.

The Koms can also marry their mother's brother's daughter but marriage with the daughter of the father's sister is forbidden. In former times the marriage with the daughter of the mother's brother was preferential, but now-a-days the tribe has scattered over numerous villages and they live far away from one another, so the earlier conventions which were possible to follow at that time when they lived close to one another, are growing unpopular in a different surrounding. But the relic of the old custom is still to

<sup>1</sup> BOSE J. K., Social Organisation of the Aimol Kukis. Journal of the Department of Letters, vol. XXV, 1934.

<sup>2</sup> DAS T. C., Kinship and Social Organisation of the Purum Kukis of Manipur. Journal of the Department of Letters, vol. XXVIII, 1935.



be found in the fact that a payment must be made to the mother's brother by every youngman at the time of marriage. This can be interpreted as compensation to the violation of the general rule. In the genealogical tables, too, the marriage with the daughter of the mother's brother is rarely noticed amongst men of the present generation. One type of ortho-cousin marriage (mother's sister's daughter) is also allowed if the mother's sister is married into a different clan to that of the mother.

#### The Chiru Kukis.

The Chirus are a baffling lot to the anthropologists for a long time and different writers have suggested them either as a Naga or as a Kuki tribe. But our detailed investigations reveal that they are definitely a Kuki tribe.

They are at present one of the bigger groups among the Old Kukis with a total population of about 1272 souls. They are at present found in the hilly regions in the south-western portion of the Manipur State, Assam.

One type of cross-cousin marriage is allowed among the Chirus and that is with the daughter of the mother's brother. This type of union is the natural outcome of the marriage-classes which are still now in vogue amongst them. The marriage with the daughter of the father's sister is strictly forbidden. Some contradictory statements were made by the people of the "Cheroi-Khulen" village and in their opinion there is no restriction on their marriage, and the genealogies of some members of that village reveal that endogamous marriages are also not of rare occurrence amongst persons of that village. In the opinion of the old men of that village, too, the marriage with the daughter of the mother's brother was preferential but now-a-days they cannot follow that convention for different reasons. The marriage with the daughter of the mother's sister is allowed if the mother's sister is married into a different clan to that of the mother; but this statement is not supported by all<sup>3</sup>.

#### The Anal Kukis.

The Anal Kukis with typical dual organisation<sup>4</sup> sanction the marriage of cross-cousins. Data supplied to us on the point by informants from different villages do not tally. But as to the marriage with the daughter of the mother's brother, own and classificatory, there is no difference of opinion. Some of the villages hold that they can marry both the cross-cousins; but other villages are of opinion that they have no objection to the marriage with the classificatory father's sister's daughter, but marriage with their own father's sister's daughter is not liked by them. In the genealogical tables, too, we often meet with marriage with the daughter of the mother's brother, but no case of marriage with the daughter of the father's sister is recorded. From the analysis of the terms of relationship of the people, it can be suggested that both types of cross-cousin marriage were probably in vogue amongst them though one type of union is now disfavoured by the people.

#### The Lamgang Kukis.

Amongst the Lamgangs<sup>5</sup> the marriage with the daughter of the mother's brother is preferential and a person in the absence of his own mother's brother's daughter marries a girl of the same clan though this is not obligatory with the dual organisation<sup>6</sup> which still prevails amongst them. The marriage with the daughter of the father's sister is forbidden. Though marriage with the daughter of the mother's brother is preferential yet in genealogical tables, cases of marriage with other girls far exceed the number of marriage with the daughter of the mother's brother. No case of marriage with the daughter of the father's sister is recorded in the genealogical tables.

<sup>3</sup> BOSE J. K., Marriage-classes among the Chirus, *Man*, 1937, Nr. 189.

<sup>4</sup> BOSE J. K., Dual Organisation in Assam, *Journal of the Department of Letters*, vol. XXV, 1934, p. 12.

<sup>5</sup> BOSE J. K., *Op. cit.*, p. 15.

<sup>6</sup> BOSE J. K., *Op. cit.*, p. 15.

### The Chothe Kukis.

The Chothes are a dwindling group with two villages throughout the Manipur State with a total strength of 268 persons. They are also a branch of the Old Kukis and are patrilineal. The interesting feature about all these branches of the Old Kukis except the Wainems is that they keep themselves aloof from the other branches and maintain a separate entity. Although they have some similarities in their social as well as in their material culture yet they never intermarry<sup>7</sup>.

Amongst the Chothes the marriage with the daughter of the mother's brother is preferential. In the case of a man, he is bound to marry the daughter of the mother's brother even if she is too old or too young for him. Violation is followed by a heavy fine imposed on the youngman and he is socially humiliated, but now-a-days the rigidity has been relaxed owing to the depopulation of the tribe. Marriage-classes are also responsible for the enforcement of this particular type of union. No man can marry his father's sister's daughter because they think that the father and the father's sister are of the same blood, so her daughter who also inherits the blood of her mother cannot be taken in marriage. The terms of relationship also suggest the marriage with the daughter of the mother's brother.

### The Mantak Kukis.

The Mantaks escaped the eyes of the census officers and are not recorded in the Census Report, but to our utter astonishment we found in 1933 one flourishing village of this people near Kakchin in the south-eastern portion of the Manipur State. This is their only village in this area and it is situated near the plains on the spur of a hillock. We were also informed that another group of the same people could be found on the western bank of the Logtak Lake near Moirang<sup>8</sup>.

The Mantaks are also linguistically classed as a branch of the Old Kukis and are patrilineal. They still now favour the marriage with the daughter of the mother's brother and a number of marriages of this type are recorded. Even sometimes ago it was the rule to marry the daughter of the mother's brother and the violation of the rule was severely dealt with. But now-a-days on account of the decreasing number of the tribal population, the rule is never enforced and everyone has a free-hand in the matter. They dislike other forms of cousin marriage. The marriage with the daughter of the father's sister is specially forbidden because in their opinion father's sister is of the same blood as father's, so they cannot in any case marry her daughter.

### The Tarao Kukis.

With only one village on the Burma border consisting of twenty-eight families this people have still maintained their primitive texture and are one of the most interesting groups amongst the Old Kukis who have no knowledge of *Pathian* (the High God) of the Old Kukis and invoke deities which are unknown to the Old Kukis<sup>9</sup>.

Amongst them the marriage with the daughter of the mother's brother is preferential, and if a man has no mother's brother's daughter of his own then he must marry a girl of the same clan as the mother's brother's daughter but not necessarily of the same generation. This type of marriage is the outcome of the working of the tri-clan system<sup>10</sup> amongst the people. In this system a man's choice is restricted, and to follow the rule strictly he has no other alternative than to marry the daughter of the mother's brother or any other girl of her clan. The marriage with the daughter of the father's sister is totally forbidden because she belongs to a different marriage-group.

<sup>7</sup> BOSE J. K., Notes on the Chothes. Current Science, Sept. 1933.

<sup>8</sup> BOSE J. K., Dual Organisation in Assam. Loc. cit., p. 14.

<sup>9</sup> SHAKESPEAR Lt. Col. J., The Lushei-Kuki Clans. London 1912.

<sup>10</sup> BOSE J. K., Marriage-classes among the Tarao Kukis of Assam. Proceedings of the Indian Science Congress, 1937.

## The Wainem Kukis.

The Wainem Kukis, the smallest unit of the Old Kukis in the Manipur State, have been in close touch with the Meitheis for a long time and their whole social structure has deeply been influenced by them. The two waves of migration of the people which came successively in this State could not keep their entities separate like the other Kuki tribes. The first wave which came from Tipperah, their original home, nearly two hundred years ago, has been absorbed by the Meitheis and now-a-days it is very difficult to distinguish them from the lower class Meitheis with whom they are living side by side in the same village and are contracting matrimonial alliances with them. Though lawful marriages between them are not allowed yet Meithei girls are not rare in Wainem households. The second wave of migration has not yet been absorbed, but the process is still now going on.

The marriage with the daughter of the mother's brother is of common occurrence and this type of marriage has also been recorded in the genealogical tables of the people. The marriage with the daughter of the father's sister is not favoured by them and is rare.

## The Thadou Kukis.

The Thadous are linguistically classed as a branch of the Northern Chins and are found in the hills on all sides of the Imphal Valley. In some places they live side by side with the Old Kukis and their manners and customs show a close resemblance with the Old Kukis.

"The proper marriage for a man amongst the Thadou Kukis, is with his mother's brother's daughter, while that preferred for a girl is with her father's sister's son. This latter, however, is much less important. But marriage of a girl to her mother's brother's son is prohibited, and marriage into the mother's clan is eschewed for women for at least two generations as a rule<sup>11</sup>."

## The Lushei Kukis.

The Lushei Kukis "...can practically marry any woman he chooses except his sister or his mother. There is, however, a certain amount of prejudice against first cousins on the father's side marrying, but the reason generally given for this is that when a girl's parents have to consider the question of her marriage they naturally try to dispose of her outside the family, in order that her price may increase the wealth of the family, not merely transfer it from one brother to another"<sup>12</sup>.

## The Lonte Kukis.

The Lontes "... have two and only two exogamous divisions — Lanu and Chonghom, and we are told that a Lonte girl's proper husband is her maternal first cousin"<sup>13</sup>.

## The Lakhers.

Amongst the Lakhers "The children of a brother and sister may and do marry if the sister's child is a son and the brother's child is a daughter, but a man should not marry his father's sister's daughter, though it is not actually *ana* for him to do so.... The most favoured marriage is with a mother's brother's daughter, as it keeps the maternal avuncular relationship in the same line, but it is not obligatory"<sup>14</sup>.

## The Meitheis.

The Meithei<sup>15</sup> who have long been adopting various Hindu customs and becoming

<sup>11</sup> SHAW W., Notes on the Thadou Kukis, J. A. S. B., New Series, vol. XXIV, 1928, No. I. Appendix C.

<sup>12</sup> SHAKESPEAR Lt. Col. J., The Lushei-Kuki Clans, London 1912, p. 50. — Also COLE Lt. Col. H. W. G., The Lushais, Census of India, 1911 (Assam), pt. I, Shillong 1912, p. 137.

<sup>13</sup> HODSON T. C., Primitive Culture of India, London 1922, p. 89.

<sup>14</sup> PARRY N. E., The Lakhers, London 1932, pp. 193, 295.

<sup>15</sup> HODSON T. C., The Meitheis, London 1908.



Hinduised, disdain like the Hindus the practice of cross-cousin marriage. But a careful analysis of the terms of relationship suggests cross-cousin marriage which might have been in vogue amongst them sometimes ago, but has recently been discarded. In the genealogical tables no marriage with the daughter of the mother's brother is recorded.

#### The Marrings.

The Marrings who are linguistically classed as a branch of the Naga-Kuki subgroup are found in several well-organised villages in the south-eastern portion of the Manipur State<sup>16</sup>.

Amongst them the marriage with the daughter of the mother's brother is allowed, but it is not compulsory and no compensation is paid for its violation. The marriage with the daughter of the father's sister is disliked by the people. In the genealogical tables the cross-cousin marriages of both types are rare.

#### The Kabui Nagas.

The Kabui Nagas<sup>17</sup> who are found scattered all over Manipur State with small villages have no fixed rule for this custom. In some villages they follow one type of cross-cousin marriage and in some both the types, but in others it has gone into disfavour. The villages near Imphal have long been influenced by the Meitheis and their material culture and social organisation have also been modified to a large extent and now it is practically impossible to get from them the actual social customs and conventions which were original to them. In most of these villages the houses are of Meithei pattern and the household furnitures are also similar to that of the Meitheis. The clan-names of the tribe are unknown to them and the clan-exogamy which is generally the rule in all cases has lost its importance in these villages. The elaborate ceremonies which are of common occurrence amongst the Kabuis of the interior are presently growing into disfavour amongst these people.

The villages in the interior, on the other hand, have still now kept their entities separate living in far off villages from the town. Under these circumstances we have no other alternative than to rely on data supplied to us by the interior people.

Amongst them we find that the marriage with the daughter of the mother's brother is preferential and this type of marriage is also common in the genealogical tables. In some of these villages the tri-clan system is at work and so the marriage with the daughter of the mother's brother comes as a direct result of its operation. The marriage with the daughter of the father's sister is totally forbidden. From the analysis of the terms of relationship, it is clear that the marriage with the daughter of the mother's brother is permissible.

#### The Angami Nagas.

"There is a certain mild prejudice among Angamis against mayrying first cousins on the mother's side, though it is permitted by the rules of exogamy and is nowhere regarded as *kenna*<sup>18</sup>."

#### The Sema Nagas.

Amongst the same "If otherwise suitable, marriage with the mother's brother's daughter, or father's sister's son, is preferred. The reason given is that such marriages conduce to domestic concord owing to the relationship between the parents of the couple, who see that their children behave well to one another<sup>19</sup>".

#### The Lhota Nagas.

"Though they may be of a different phratry there are certain women whom a man may not marry. (1) His mother's sister's daughter, even if his mother's sister has

<sup>16</sup> BOSE J. K., The Marrings of Manipur. Calcutta Review, April 1934.

<sup>17</sup> BOSE J. K., Notes on the Kabuis of Manipur. Current Science, June 1933.

<sup>18</sup> HUTTON J. H., The Angami Nagas, London 1921, p. 399.

<sup>19</sup> HUTTON J. H., The Sema Nagas, London 1921, p. 132.

married into another clan, for he calls his mother's sister *oyoramo* ("big mother") or *oyonunghowo* ("little mother"); (2) his own sister's daughter (*orrhovo*); but he can marry his mother's brother's daughter (*oyonunghowo*). A man is rather expected to take his wife from his mother's clan. There is no fine for not doing so, but his mother's clans are likely to take offence. He is fined if, having taken one wife from his mother's clan, he takes a new one from another clan<sup>20</sup>."

#### The Memi or Mao Nagas.

The prevalence of this custom among the Memis<sup>21</sup> is very rare though it is not absolutely forbidden. Marriage with the daughter of the father's sister is absolutely forbidden because they think that father and the father's sister inherit the same blood, so her daughter is not marriageable.

#### The Mikirs.

Amongst the Mikirs "The children are counted to their father's *kur* and cannot marry within it. They may, however, marry their first cousins on the mother's side, and indeed this appears to have been formerly the most usual match<sup>22</sup>". "The custom formerly was that a boy must marry his first cousin on the mother's side, and if he did not, the maternal uncle could beat the lad as much as he liked; but now they can do as they please<sup>23</sup>".

#### The Kheyang People.

Marriage with the daughter of the mother's brother is also common amongst the Kheyang people of the Sandoway District<sup>24</sup>.

#### The Abors, Galongs and Mishmis.

The marriage with the daughter of the mother's brother is permissible amongst the Abors, Galongs and Mishmis<sup>25</sup>.

#### The Kachins.

Amongst the Kachins "It seems to be a general rule that a man should marry a first cousin on the female side, or more precisely the daughter of a mother's brother. He may not, however, marry his father's sister's child, who is regarded as closely related. Blood connection is generally traced through the female, which may or may not be reminiscence of polyandry ... if there is a marriageable first cousin whom a man does not want to marry, he can marry elsewhere only after paying a fine to the injured parents of the damsel. The parents are injured because they are robbed of a certainty in the price of the girl<sup>26</sup>".

#### The Garos.

Amongst the Garos the marriage with the daughter of the mother's brother<sup>27</sup> is the general rule and in her absence a girl of her *mahari* is chosen; but now-a-days this rule has been slackened and even endogamous marriages are recorded amongst them. The marriage with the daughter of the father's sister is not liked by them. At the time of selection of the *nokrom*<sup>28</sup> the father's sister's son always gets the preference.

<sup>20</sup> MILLS J. P., *The Lhota Nagas*, London 1922, p. 95.

<sup>21</sup> Based on data collected with the help of Mr. P. K. DAS, Postmaster at Mao. 1933.

<sup>22</sup> STACK E. and LYALL C. J., *The Mikirs*, London 1908, p. 17.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>24</sup> FRYER G. E., *On the Kheyang People of Sandoway*, Arakan, J. A. S. B., 1875, No. I, pp. 39, 82.

<sup>25</sup> SUTHERLAND-DUNBAR SIR G. DUFF, *Abors and Galongs*. J. A. S. B., Mem. Vol. V (Extra Number), p. 55.

<sup>26</sup> SCOTT J. G., *Gazetteer of Upper Burma and the Shan States*, vol. I, pt. I, Rangoon 1900, p. 404.

<sup>27</sup> *Census of India, 1891*, vol. I, p. 229. — Also: *Man in India*, vol. I, pp. 106—127.

<sup>28</sup> BOSE J. K., *The Nokrom System of the Garos*. *Man*, 1936, Nr. 54.

### THE KHASIAS.

"A Khasi cannot marry his maternal uncle's daughter during the lifetime of the maternal uncle. This is probably due to the fact that the maternal uncle or *Kiu*, in a Khasi household is regarded more in the light of a father than of an uncle. His children, however, in ordinary cases be no bar to the nephew marrying one of them. Marriage with the daughter's of a father's sister is not allowed during the lifetime of the father, but after the latter's death there is no religious ban, although such unions are looked upon with disfavour by the Khasis." A Khasi can marry the daughter of his mother's brother provided that the brother is dead <sup>29</sup>.

### THE RABHAS.

"Marriage between paternal cousins is prohibited as among the Khasis, even though the couple are members of two different *barai*; but a man may marry his father's sister's daughter or his mother's sister's daughter. The latter arrangement is not uncommon when a man having an only daughter and no son, adopts his sister's son, to whom he gives the daughter in marriage ... a man may marry his maternal uncle's daughter, and among some sections such a marriage takes place when the maternal uncle adopts his nephew as a *ghar jamai* in preference to a stranger <sup>30</sup>."

### CONCLUSION.

Thus in Assam we find the wide prevalence of one type of cross-cousin marriage, that is, with the daughter of the mother's brother. Though most of the tribes of Assam are now patrilineal yet an earlier stratum of matriliney is not to be overlooked. Even among some of the tribes matrilineal traits are still dominant. These matrilineal people came in contact with later patrilineal immigrants of superior culture and marriages between them were frequent. During this period the immigrant people in order to provide their sister's family with better economic situation introduced the marriage of their sister's son to their own daughters. The contact in some cases led to the formation of dual groups and there both types of cross-cousin marriage were permitted. But after a time when the domination of the patrilineal people was complete, the avoidance of the father's sister's daughter came from the idea that father and father's sister inherited the same blood so her daughter who also inherited a part of the blood through her mother was not marriageable. This idea is still common amongst the Chothes, Mantaks &c. In some cases the patrilineal dominance is so strong that in the absence of the mother's brother the claim to the bride-price is accrued to his son, that is, the mother's brother's son will get the payment for his father's sister's daughter as is found amongst the Chothes.

This regulation on the face of it seems to be absurd but if we go into details we can easily understand the underlying principle of this regulation. In the early matrilineal stage referred to, the marriage between children of brothers and sisters was not looked upon with favour by the earliest group as it would break the "household exogamy". But the later group would not observe this rule as it would be against their interest and they might not have any reason for observing "household exogamy" <sup>31</sup>. The husband in such a group, finding property to descend matrilineally, would try to provide his portionless sister's family by marrying his sister's son to his daughter. The wife who owns the property and observes the rules of the earlier people would not object as "household exogamy" on her side of the family would not be violated. In this way marriage with the daughter of the mother's brother would come into vogue. But she would be opposed to her children marrying her own brother's children. Hence the other cross-cousin (father's sister's daughter) would not be permissible. In some cases also

<sup>29</sup> GOURDON P. R. T., The Khasis, London 1907, p. 78.

<sup>30</sup> FRIEND-PEREIRA J. E., The Rabhas. Census of India, 1911 (Assam), Part I, Shillong 1912, pp. 142—143.

<sup>31</sup> CHATTOPADHAYA K. P., Op. cit.



marriage with the daughter of the mother's brother would not be allowable. But if the three groups (two older and the one later) were linked up in a tri-clan system, this problem would disappear.

If later on through the dominance of patrilineal people of this group or other groups, the whole social and economic structure passes on to father-right, only the tradition of such preferential mating with occasional actual marriage, would persist. This seems to be the present position in Assam<sup>32</sup>.

J. K. BOSE, M. A., Department of Anthropology, Calcutta University.

**Eine erklärende Mythe zu den „prähistorischen“ Keramikfunden im Madang-Gebiet Neuguineas.** — Die Rieseninsel Neuguinea bietet für die völkerkundliche Erkenntnis noch der Rätsel übergenug. Es sind nur Bruchstücke, die durch die wissenschaftliche Erforschung aus dem Kulturbild der jetzigen Bewohner Neuguineas bisher bekannt wurden. Was den heutigen Kulturen hier in „prähistorischen“ Zeiten vorausging, darüber wissen wir noch fast nichts, jedoch versprechen schon die zufälligen Bodenfunde für spätere systematische Grabungen reiche Erfolge und neue, grundlegende Erkenntnisse zur Kulturgeschichte dieses Landes. Es sei nur z. B. an die zahlreichen „prähistorischen“ Steinartefakte erinnert, die in jüngster Zeit durch katholische Missionare S. V. D. bei der Anlage der Flugplätze im Bismarckgebirge aus dem Boden ans Licht gebracht wurden, oder an die schönen steinernen Bodenfunde aus den Goldfeldern im Morobe-Bezirk<sup>1</sup>, welche letztere ihrerseits morphologische Verbindung halten mit den schon länger vorher bekannten „prähistorischen“ Oberflächenfunden an Mörsern, Keulenköpfen und Steinbeilen aus den verschiedensten Gebieten Neuguineas<sup>2</sup>. Es ist klar, falls überhaupt „prähistorische“ Keramik in Neuguinea gefunden wird, daß diese, wie schon so oft in der Vorgeschichte anderer Länder, Leitfossil und vielleicht auch Namengeber für frühere Kulturperioden sein kann.

Hier ist zunächst eine begriffserklärende Zwischenbemerkung am Platze: „prähistorische“ Keramik nenne ich hier nur jene Tonwaren (meistens Topscherben), mit denen die heutigen Bewohner keine direkte geschichtliche Verbindung mehr besitzen, sondern höchstens nur noch einen mythisch-traditionellen oder rein mythischen Zusammenhang. Wenn dagegen z. B. auf dem „Sapa-Berg“ bei Bogia (der Vulkaninsel Manam gegenüber auf dem Festland gelegen) oder auf dem „Missionsberg“ bei Wewak (an der Nordküste Neuguineas) oder auf dem „Turubu-Berg“ zwischen Wewak und Murik, die heute alle drei nicht mehr von Eingebornen bewohnt sind, unter einer bis 100 cm dicken Erdschicht Keramikscherben zum Vorschein kommen, so handelt es sich dabei nach meiner Definition nicht um „prähistorische“ Funde, da die umwohnenden Alten der Kanaken sich noch an die Besiedlung dieser jetzt verlassenen Plätze erinnern oder doch von ihren Vätern direkte Überlieferung darüber haben<sup>3</sup>. Wertvoll sind natürlich auch diese Keramiken als Vergleichsmaterial für die neuere Geschichte dieser betreffenden Stämme.

Richtige „prähistorische“ Keramik im angegebenen Sinne wird im Küstenstreifen von Madang<sup>4</sup> und in dem dazugehörigen Hinterland, manchmal an schwer zugänglichen Stellen, ziemlich häufig gefunden. Wie es scheint, zieht sich das Verbreitungsgebiet dieser

<sup>32</sup> BOSE J. K., Origin of Cross-cousin Marriage in Assam. Nature (London), 20th February, 1937.

<sup>1</sup> Vgl. Pacific Islands Monthly, VIII, 1937, No. 4, p. 26.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. GEORG HÖLTKE, Steinmörser, Megalithen und andere merkwürdige Steine von der Insel Boesa (Neuguinea). In: Anthropos, XXXII, 1937, S. 289—291.

<sup>3</sup> Nach Privatmitteilung. In Unkenntnis der richtigen einheimischen Namen der drei genannten Berge (bzw. Hügel), sind die hier gewählten Namen mehr willkürlich und nur annähernd richtig.

<sup>4</sup> Bezirksstadt im ehemals deutschen Teil Neuguineas.

Tonwaren südwärts bis in das südöstliche Papua hinein<sup>5</sup>, nordwärts jedenfalls bis nach Mugil, aber wohl nicht bis in den Bogia-Bezirk, da von dort derartige Funde oder entsprechende Eingebornenerzählungen nicht (oder noch nicht) bekannt sind.

Die Eingebornen des Madang-Gebietes sind sich eines kulturgeschichtlichen Zusammenhanges zwischen dieser Keramik und der heutigen Stammeskultur nicht bewußt. Zur Erklärung haben sie lediglich eine Mythe zur Hand, die ihnen natürlich zur Erklärung auch vollauf genügt: Eine Geisterfrau hat im Zorn ihre Kochtöpfe zerschlagen; daher kommen allenthalben die vielen Scherben.

OTTO DEMPWOLFF veröffentlichte schon 1911 diese Mythe im Bilibili<sup>6</sup>-Dialekt mit freier Übersetzung<sup>7</sup>. Vor einiger Zeit (September 1936) konnte auch ich diese gleiche Mythe aus dem Munde der Eingebornen aufnehmen. Während DEMPWOLFF den Bilibili-Mann NGOMU als Gewährsmann hatte, verdanke ich meine Aufzeichnung der Erzählung der beiden Eingebornen SARIP aus Harip und DUM aus Hilu-Suina. Harip und Hilu-Suina sind zwei Dörfer im Binnenland von Madang, etwa drei Stunden Fußweg von der Küste entfernt. Daraus folgt zunächst, daß diese Mythe nicht ausschließlich Bilibili-Gut ist, wie DEMPWOLFF anzunehmen scheint (a. a. O., S. 82). Bei DEMPWOLFF liegt der Schauplatz der Handlung in Kakon, einem Dorfe auf den Yabob-Inseln<sup>8</sup> (a. a. O., S. 86). Aus der Erzählung meiner beiden Gewährsleute ist nicht klar zu erkennen, wo eigentlich die Geisterfrau auf der Erde gelebt hat. PHILIPP KATIK, ein Eingeborner von den Yabob-Inseln, von dem ebenfalls eine kurze Version der gleichen Mythe bekannt geworden ist<sup>9</sup>, verlegt den Wohnort der Geisterfrau nach Harip, also ins Binnenland, jedoch dürfte das ein Irrtum sein, da die Harip-Frauen bis heute noch keine Töpferei verstehen. KATIK's Bruder namens JAKOB gibt denn auch auf Befragen einen kleinen Erdhügel auf der größeren Yabob-Insel an, auf dem die Geisterfrau ihre Töpfe gebrannt habe. Alle drei Versionen haben jedenfalls gemeinsam, daß es sich um einen Yabob-Mann handelt, der zum Festland Neuguineas kommt (und wieder nach Yabob zurückkehrt), und in allen drei Versionen ist es im wesentlichen dem Inhalt nach die gleiche Mythe. Ich selbst

<sup>5</sup> Als die protestantische Missionsstation Wanigera (vor 1909) in Südostpapua angelegt wurde, kamen solche Tonscherben zutage: „While the ground was being levelled, a series of mounds, ten or twelve feet high, and from fifty to a hundred feet in length, were cleared away, and used for filling up the swamps. Within these mounds, which must have been the kitchen middens of an earlier and much larger settlement, were found quantities of broken pottery and engraved bones and shells. The potsherds, of which specimens were sent to the British Museum, are of a very different design from anything that is now made in the district; but it has to be remembered that a thing may have happened, or a people lived, not more than half a century ago, and yet, in New Guinea, be prehistoric. Nothing is known of these earlier inhabitants, whence they came, or how long they lived here, or whither they went.“ ARTHUR KENT CHIGNELL, *An Outpost in Papua*, London 1925, p. 20. — Vgl. dazu auch HADDON in „*Man*“, XXXII, 1932, 136 (*Anthropos*, XXVIII, 1933, S. 513).

<sup>6</sup> Bilibili ist eine kleine Insel in der Astrolabebai.

<sup>7</sup> OTTO DEMPWOLFF, *Sagen und Märchen aus Bilibili*. In: *Baeßler-Archiv*, I, 1911, S. 82—87.

<sup>8</sup> Yabob-Inseln (= Yomba-Inseln der Karten) sind zwei kleine Inseln nördlich von Bilibili und etwa eine gute Stunde Weges südlich von Madang nahe dem Festlande gelegen.

<sup>9</sup> Erschienen in „*Frend bilong mi*“ (Oktober 1937, S. 4—5), einer von der katholischen Mission in Alexishafen in der Pidjin-Sprache herausgegebenen Monatsschrift für lesekundige Eingeborne. — Als ich schon diesen kleinen Aufsatz druckfertig eingeschickt hatte, erhielt ich Kenntnis von einer weiteren Version dieser Mythe in dem Büchlein: „*Keys to the Papuan's Soul*“; *Some practices and legends current among the natives of the Madang mission field, New Guinea, collected and briefly annotated by Missionary EMIL F. HANNEMANN* (The Lutheran Book Concern, Columbus, Ohio, USA.). HANNEMANN hat im wesentlichen die gleiche Mythe wie ich mit einigen Abweichungen: bei ihm liegt der Schauplatz der Handlung an der Küste einer der Yabob-Inseln; die Himmelsfrau heißt *Fonpain*; der Yabob-Mann heißt *Bunag*; der kleine Vogel heißt *sikstik*; es ist nicht der Großvater, sondern die Großmutter, die das Kind der Himmelsfrau beschimpft. HANNEMANN bringt die Mythe nur in englischer Übersetzung und nennt seinen Gewährsmann nicht.

bekam auf den Yabob-Inseln manche erklärende Ergänzung zu meiner Aufnahme aus dem Binnenland. Die Mythe ist also nicht nur auf Bilibili und im Madang-Binnenland, sondern auch auf den Yabob-Inseln bekannt. Es wäre lehrreich, einmal dem Verbreitungsgebiet dieser mythischen Erzählung nachzugehen, um deren erste Heimat zu finden.

Es soll nun die Mythe in der von mir aufgenommenen Fassung mit Interliniarübersetzung folgen, die nicht nur den Religionsethnologen als kürzeres Gegenstück zu der DEMPWOLFF'schen Version, sondern auch den Linguisten als Sprachtext an sich interessieren wird. Es handelt sich um den Dialekt des Madang-Hinterlandes, einer im wesentlichen papuanischen Sprache, die aber mit melanesischen Wörtern ausgiebig durchmischt ist. Diese Sprache heißt hier bei den Eingebornen „Amele-Sprache“. Amele ist ein Dorf im Hinterland von Madang, wo sich eine Niederlassung der protestantischen Mission befindet. Da nun die protestantischen Missionare in dieser Sprache zu lehren begonnen haben, hat die Sprache selbst mit der Zeit den Namen „Amele-Sprache“ bekommen. Jedoch ist das, wie man sieht, mehr eine äußerliche und zufällige Benennung, da diese Sprache nicht nur in Amele, sondern im ganzen Madang-Hinterland heimisch ist. Den Lautbestand der Sprache gebe ich mit den Lautwerten, die den Buchstaben in der deutschen Sprache eigen sind, aber mit der Ausnahme: *y* ist gleich dem deutschen *j* wie in „jedermann“. Der Apostroph zeigt an, daß der vorhergehende Vokal mit einem Kehlkopfverschluß endet. Diese charakteristische Eigenart gibt der Amele-Sprache, ganz im Gegensatz zu dem weichen Fluß der melanesischen Idiome, den Eindruck einer abgehackten Rede. Die Engländer deuten diese Eigenart durch einen hochgestellten Punkt nach dem Vokal an, die protestantischen Missionare durch den Buchstaben *c*. Also: *odo'ob* („nachher“) bei mir ist *odo'ob* bei den Engländern und *odocob* bei den protestantischen Missionaren.

Die meiner nachfolgenden Mythe vorausgehende ergänzende Einleitung und weiterweisende Einführung ist zum Teil nach Inhalt und Form hier von unserem Ethnologen GEORG HÖLTKE für diese Veröffentlichung dankenswerterweise zur Verfügung gestellt worden.

### *Honfain*<sup>10</sup> *dodo*.

#### *Honfain* Erzählung.

*wele*        *Nagi*<sup>11</sup> *dana* *oso* *wag*<sup>12</sup> *-na*    *yo*<sup>13</sup> *ehe'eb*        *unu' wag*  
In alter Zeit Yabob- Mann einer Kanu- auf dem Haus er hat erbaut alle Kanu  
*-na*    *niyoloik*    *dana* *eu*    *iyáttak*        *niniyi*    *bili*<sup>14</sup> *malaba*  
auf dem sie schliefen. Mann dieser auf dem Rücken er schlief, er lag, Sterne  
*fe'iadimei* *maden* *o* *sau*    *ohisde'* *aya* *oso* *amek*    *leis* *figa*<sup>15</sup>  
er sah sie an, er sagte: „Oh Wolke(n) hoch über Frau einer Augen ihre zwei ich sehe,  
      *ne'eb*                *uga*                                *en*        *odo'ob*                *witi'*  
(wenn) sie kommt herab, ich (sie) nehme (heirate)“, (so) er sprach. Nachher (in der) Nacht

<sup>10</sup> DEMPWOLFF hat *Honpain* und übersetzt „Hon-Frau“. Die Version von KATIK hat ebenfalls *Honpain*, *pain* heißt in der Sprache der Yabob-Leute: „Frau“. *hon* heißt in der Amele-Sprache: „ein Gekommener“, „ein Zugezogener“ (männlich oder weiblich). Gewöhnlich hört man: *wele hon*, d. h. „einer, der seit langem zugezogen ist“, oder „der früher zugezogen war“. So findet der Name *Honpain* eine sinnige Erklärung.

<sup>11</sup> Die Bewohner der Yabob-Inseln und auch die der Inseln Granget und Biliau (kleine Inseln in der Nähe von Madang) werden von den Amele-Leuten *Nagi* genannt.

<sup>12</sup> *wag* ist das Auslegerkanu allgemein, aber hier ist das große Hochsee-Auslegerkanu gemeint.

<sup>13</sup> *yo* heißt schlechthin „Haus“. Es handelt sich hier um die kleine Hütte, die vielfach bei den großen Kanus auf die Auslegerstangen gebaut wird als Schutz- und Schlafraum für längere Seereisen.

<sup>14</sup> *bili* gibt in Verbindung mit einem anderen Verbum eine Dauerhandlung an: „er lag und schlief“.

<sup>15</sup> Nach Aussage einiger Yabob-Leute konnte der Mann damals gerade zwei helle Sterne über sich sehen, die ihm wie Frauenaugen erschienen.



*niyi odi bebele'eb man<sup>16</sup> oso uba iyan kikimos<sup>17</sup> wag -na<sup>18</sup>*  
 er schlief, also er träumte; Vogel einer, sein Name (ist) *Kikimos*, Kanu auf dem  
*ohole' bibili madon hina aya sau ohisde' -nu madaga eu*  
 oben darauf er saß, er sprach: „Du Frau Wolke(n) hoch über -von du sprachest; deshalb  
*bibilem aya hina -a neale don*  
 du sollst (zu Hause) bleiben, Frau dir -zu sie wird kommen“, (so) er (der Vogel) sprach.  
*man odi madumei del mudo'ob bibilen*  
 Der Vogel also er sprach (und) den Tag er machte (festgelegte, an dem) er (der Mann  
*sau ohis timei aya uba memek*  
 zu Hause) solle bleiben. Wolken hoch über er flog der Frau (zu) derem (zu) derem Vater  
*anak a maalen dana mahana -de'*  
 (und zu) deren Mutter auch (der Vogel) sprach zu ihnen: „Mann Erde von der  
*oso aya inu madean alen odo'ob*  
 einer (von) Frau dieser er sprach“, (so) sagte (der Vogel) zu beiden (Dual!). Nachher  
*ale aya eu kalab<sup>19</sup> mudimesi dewek -na a*  
 die beiden (Eltern) Tochter dieser Schmuck beide machten. Derem Körper -auf und  
*dahik -na a molelen<sup>20</sup> pagitumesi ehini*  
 deren Ohren -an auch Ziergehänge sie beide befestigten, sie brachten sie herunter,  
*mudesin mude'ebil dana eu*  
 sie setzten (sie) hin (d. h. ihre Tochter). (Als) sie sie hingesetzt hatten, Mann dieser (der)  
*aya yo ihado'ob li yo -na dih yahuni*  
 Frau (sein) Haus er hatte es gezeigt, sie ging, Hause -im sie blieb. Sie versteckte sich  
*biloloi tu oso -na malol<sup>21</sup> yeyen*  
 (vor den Augen der Leute im Hause), sie blieb. Tag einem -an Festessen er bereitete.  
*amas mudo'ob obolosi<sup>22</sup> o'obosi*  
 Heraus er brachte sie, sie beide gingen miteinander. Sie waren miteinander gegangen,  
*mel oso basesin mel eu me mimei ye ulikdo'ob tu oso*  
 Kind eines sie zeugten. (Als) Kind dieses gut groß war, Sprache es verstand. Tag einem

<sup>16</sup> *man* bezeichnet zunächst allgemein „Vogel“. Die Yabob-Leute sagten mir zur Erklärung dazu, es sei ein ganz kleines Vöglein gewesen. Dieselbe Erklärung bekam DEMPWOLFF von seinem Gewährsmann, weshalb er, da er eine zoologische Bezeichnung dafür nicht kenne, den Ausdruck „Zaunkönig“ als „Notbehelf“ gebraucht.

<sup>17</sup> Statt *kikimos* kommt auch *kikimomos* vor. Bei DEMPWOLFF heißt das Vöglein *kerikendu*, wie es bei den Bilibili-Leuten heute noch genannt wird.

<sup>18</sup> Nach der Erklärung der Yabob-Leute saß das *Kikimos*-Vöglein hoch oben auf der Mastspitze des Kanus und hatte das vorhergehende Selbstgespräch des Mannes gehört.

<sup>19</sup> *kalab* ist allgemeine Benennung für jede Art von Körperschmuck und bezeichnet hier besonders den Hochzeitsschmuck. *aya kalab mudimesi* ist ständiger, der Gewohnheit entsprechender Ausdruck und heißt: „(Ihrer) der Tochter den Hochzeitschmuck (die beiden Eltern) sie legen (ihn ihr) an.“ Dabei ist *mudimesi* Dualform.

<sup>20</sup> *molelen* sind die etwa nierenförmigen Früchte (Länge: 1 bis 2 cm; Breite: 5 bis 10 mm; Dicke: einige Millimeter) des *naud*-Baumes, die geschabt und durchlocht, bisweilen gemeinsam mit Perlen und Hundezähnen, auf Bastschnüre aufgereiht werden. Diese Zierschnüre heißen dann auch *molelen* und werden in den Ohren und auf der Brust getragen.

<sup>21</sup> Der Mann bereitete ein Festessen (*malol*) als Hochzeitschmaus für viele eingeladene Gäste, bei dem immer mehrere Schweine und Berge von gekochtem Taro und Yam mit geschabter Kokosnuß verzehrt werden.

<sup>22</sup> *obolosi* ist ein euphemistischer Ausdruck für den geschlechtlichen Verkehr.



*payagaun uluga don odi gala' mudo'ob mel uba*  
 weinen, gib es auf! (so) er sprach. Also Zornesworte er machte. Das Kind es  
*dahik isdo'ob wauk mebe' me'eb<sup>31</sup> li aba'iso*  
 sein Ohr es dachte, sein Bauch (er) nicht gut hat sich gesetzt, es ging, unterhalb (des Hauses)  
*niyen niniyen anak ne age yab del -de'*  
 es schlief. Während es schlief seine Mutter und alle der Buschleute- (Markt-) Tag -von  
*eseli haun nein nimeik aya leih*  
 sie kamen zurück, wiederum sie kamen herunter. (Als) sie gekommen waren Mütter einige  
*age agena mel -nu eteh-ete<sup>32</sup> fayein eu adegin*  
 sie für ihre Kind(er) -für Sache-Sache sie hatten gekauft, es sie gaben (es) ihnen;  
*yeyegin Honfain maden iya -na mel ana nuyan*  
 (die Kinder) sie aßen (es). *Honfain* sagte: „Mir -von Kind wohin es ist gegangen?“  
*en odimei wali obimei mel yo -na*  
 (so) sie sagte. Deshalb sie suchte (es), sie ging umher. Das Kind, (das) Hause -vom  
*aba'iso omis o'odi niniyen fen fimei*  
 unterhalb (in der) Asche es hatte sich gewälzt, es schlief, sie sah (es). Als sie es gesehen  
*ehudi ahumei madon etan-nu payaga*  
 hatte, sie faßte es an, sie brachte es (zurück), sie sagte: „Weshalb weintest du?“ (so)  
*don odo'ob madon sis -nu payiga*  
 sie sprach. Darauf (das Kind) es sagte: „Der Heuschrecke -wegen ich weinte“, (so)  
*don odo'ob anak madon sis adi odo'ob*  
 es sprach. Darauf seine Mutter sie sagte: „Heuschrecke, wie (war es damit) da  
*payaga don odo'ob mel madon sis hewi*  
 du hast geweint?“ (so) sie sprach. Darauf das Kind es sagte: „Die Heuschrecke ich faßte,  
*aho'omin asi mane'eb isanea eu-nu payiga*  
 ich brachte sie, mein Großvater er briet sie, sie verbrannte, deshalb ich weinte“, (so)  
*don mel odi madimei anak sisildon au hina*  
 es sprach. Das Kind also es hatte gesprochen, seine Mutter es fragte: „Mama, du  
*ana -de' don odo'ob anak madon o iya*  
 wo -her (bist du)?“, (so) es sprach. Darauf seine Mutter sie sagte: „Oh, ich (bin)  
*sau oholeb -de' don memen iya -nu made'eb*  
 Wolken hoch über -von“, (so) sie sagte. „Dein Vater mir -von er hat gesprochen, (da)  
*nem don odo'ob mel madon asi iya*  
 kam ich herunter“, (so) sie sagte. Darauf das Kind es sagte: „Mein Großvater mir  
*yabilia don anin ene-de' be' sau oholeb*  
 er zürnte, (und) er sagte (zu mir): „Deine Mutter hier -von (sie ist) nicht, Wolken hoch über  
*-de' tea don anin ene*  
 -von (sie ist)“, zu mir (so) er sprach (und auch) sagte er: „(Wenn) deine Mutter hier  
*-de' miba ain payagaun anin sau*  
 -von (wäre), gut, (dann) du nicht (dürftest) weinen, (aber weil) deine Mutter Wolken  
*ohis -de' hina madi bahe' payage tea*  
 hoch über -von (ist, deshalb) du viel sehr viel du weinst“, (so) sagte er zu mir“,

<sup>31</sup> Das heißt „sein Inneres war nicht gut“, war verärgert und aufgeregt. Das Kind dachte (mit seinem Ohre) über die Rede des Großvaters nach, wurde ärgerlich darüber, ging und legte sich unter das Haus und schlief dort ein.

<sup>32</sup> *ete<sup>h</sup>-ete<sup>h</sup>* heißt soviel wie „Allerlei“; gemeint sind hier allerlei Eßsachen, die die Mütter ihren Kindern vom Markt mitbrachten.



*don* *odo'ob anak* *madon* *iya hal*  
 (so zur Mutter) es sagte. Darauf seine Mutter sie sagte: „(Wenn ich Kochtöpfe  
*mamanemin totagale*<sup>33</sup> *don* *memen ne asin* *ne*  
 brennen werde, folge mir“, (so) sie sagte; „(wenn) dein Vater und dein Großvater auch  
*hogo hobaga ba ain* *lagaun don*  
 'Komm!' zu dir sagen wenn, du darfst nicht (zu ihnen) gehen“, (so) sie sagte; „(wenn)  
*iya isi hal mane'emin ya'as ben a'ayeb*  
 ich nächstens Kochtöpfe brennen werde, (dann) Rauch größer er wird aufsteigen, (darin)  
*gahihe'emin*<sup>34</sup> *ti* *belewan* *don*  
 werde ich dich hinauf heben, wir werden hinauf gehen, wir werden gehen“, (so) sie sagte.  
*odo'ob tu oso -na hal mane'eb ya'as ben a'ayen*  
 Nachher Tag einem -an Kochtöpfe sie brannte, Rauch größer er stieg auf. (Da) das  
*mel u gaheido'ob ti belesin odo'ob*  
 Kind sie nahm es, sie hob es auf (ihre Schultern), sie gingen hinauf, sie beide gingen. Da die  
*dana mahana -de' eu fimeik madein Honfain in yabean -nu*  
 Männer Erde -von sie sie sahen sie, sie sagten: „*Honfain* wer zürnte ihr -zu, (daß)  
*tena ein odo'obil Honfain timei bamul*  
 sie geht?“, (so) sagten sie. Nachher (als) *Honfain* hinaufgegangen war, die Liane  
*ago'ob nil hal patanea*  
 sie hieb durch, (die Liane) fiel herunter (und die Liane) die Kochtöpfe zerschlug. (Als  
*patane'eb hal -fan maha-maha nuon*<sup>35</sup> *eu-nu*  
 die Töpfe) zerschlagen waren, die Kochtopf-Scherben Erde-Erde sie gingen. Deshalb die  
*dana unuk madegina Honfain hal patanen egina*  
 Männer alle sie sagten: „*Honfain* die Kochtöpfe hat zerschlagen“, (so) sagen sie (wenn  
 sie allenthalben hier Topfscherben finden).

P. ALBERT AUFINGER, S. V. D. — Alexishafen (Neuguinea).

#### Mädchen-Reifefeier bei den östlichen Waugla im Bismarckgebirge Neuguineas. —

Nachfolgende Schilderung der Mädchen-Reifefeier bei den östlichen Waugla im Wahgital des Bismarckgebirges (Neuguinea) stützt sich auf meine Beobachtungen bei zwei Feiern dieser Art, denen ich beiwohnen konnte. Die eine Feier fand statt im September 1937 auf dem Platz Kutn in der sogenannten Yagl-Siedlung<sup>1</sup>. Sie galt dem Mädchen NDRUAGL, welches das zweite von sieben Kindern des Waugla-Mannes KONMONEM und seiner Frau

<sup>33</sup> Das heißt „sei in meiner Nähe“.

<sup>34</sup> Die Yabob-Leute gaben mir dazu folgende Erklärung, die hier in der eigentlichen Erzählung ausgelassen ist: Als die Eltern der *Honfain* ihre Tochter auf die Erde hinunter zu bringen gedachten, haben sie die *Honfain* in der Kunst des Bereitens und Brennens der Kochtöpfe unterwiesen und ihr gesagt: „Wenn es dir auf Erden schlecht gehen sollte, dann brenne nur Kochtöpfe und mache dabei mächtige Rauchscheiden, dann werden wir wissen, daß du in Not bist, und wir werden dir dann eine starke Liane vom Himmel hinunter lassen, an der du dann wieder zu uns herauf kommen kannst.“ Dieses Mittels bediente sich nun *Honfain*, als sie hörte, daß man ihren „überirdischen“ Ursprung ihr und ihrem Kinde vorgeworfen hatte, denn es gibt für einen Kanaken nichts Schimpflicheres, als wenn man seine Mutter beschimpft oder ihm vorwirft, daß er kein Haus- bzw. Platzrecht habe. — Nach der Version von PHILIPP KATIK hat *Honfain* auch die Harip-Frauen die Töpferei gelehrt, jedoch dürfte das wohl ein Irrtum oder Druckfehler sein und richtiger Yabob-Frauen heißen müssen, da die heutigen Harip-Frauen, wie schon gesagt, die Töpferei nicht verstehen.

<sup>35</sup> „Erde-Erde sie gingen“, d. h. überallhin zerstreuten sie sich, und zwar sagte man zur Erklärung dazu, „sie flogen wie die Vögel überallhin“.

<sup>1</sup> Zum Wohngebiete und zur Siedlungsform der östlichen Waugla vgl. meine Zeichnungen in „Anthropos“ XXXIII (1938), S. 664.

Ko ist. Der Vater des Mädchens lebt monogam; die Familie ist nicht wohlhabend, was sich auch bei der Reifefeier zeigte. Die andere Feier war Anfang Oktober 1937 in der sogenannten Megremane-Siedlung, die der Yagl-Siedlung benachbart ist. In diesem Falle galt die Feier dem Waugla-Mädchen ANDAMGO, dem jüngsten Kinde des MARANGE und seiner Frau CHUAIRE. ANDAMGO hat noch zwei ältere Brüder und zwei ältere Schwestern; die Familie ist wohlhabender als die eben genannte und hat auch eine größere Verwandtschaft.

Das Gemeinsame beider, voneinander unabhängiger Feiern werde ich hier beschreiben, jedoch auch die Verschiedenheiten fallweise genügend unterstreichen. Um den unmittelbaren Geltungsbereich dieser Angaben genau festzulegen, sei nochmals ausdrücklich gesagt: Die beiden Feiern fanden wohl in zwei verschiedenen, aber benachbarten Siedlungen (Yagl und Megremane) statt, und zwar bei den östlichen Mitgliedern des gleichen Waugla-Stammes. Die hier nun in dem einen und in dem anderen Falle in Frage kommende Waugla-Untergruppe (Sippe?) ist mir aber nicht bekannt geworden. Der mehr fragmentarische Charakter meiner Schilderung dieser Reifefeier liegt naturgemäß zum größten Teil in der Sache selbst begründet.

Bei Gelegenheit der ersten Menstruation findet die Reifefeier für jedes Mädchen einzeln statt, und zwar im Frauenhause<sup>2</sup>, d. h. in dem Wohnhause des Mädchens und seiner Mutter. Soweit ich mich in einzelnen Fällen erkundigen konnte, scheint diese Feier tatsächlich und gewöhnlich im unmittelbaren zeitlichen Zusammenhang mit der ersten Menstruation stattzufinden.

Sobald die erste Blutung eintritt, muß das Mädchen im Hause bleiben. Man gibt ihr sofort ein älteres Mädchen, etwa ihre Freundin, die aber schon die erste Regel gehabt hat, als Assistentin bei, die ihr mit den nötigen Erklärungen und Dienstleistungen zur Hand geht. Ist die Blutung zu Ende, wird noch für den gleichen Abend oder den Abend des folgenden Tages die Reifefeier festgelegt. Die nächsten Verwandten und auch Nachbarn versammeln sich im Frauenhause. Bei dieser Gelegenheit haben auch Männer Zutritt, aber außer den leiblichen Brüdern des Mädchens nur verheiratete Männer und auch nur den Raumverhältnissen entsprechend in beschränkter Anzahl, die gegebenenfalls den Frauen den Platz räumen müssen. So kommen immer mehr Frauen als Männer zusammen.

Als ich abends gegen 8 Uhr in das Frauenhaus kam, saßen Männer und Frauen im ersten Raum rund um das Feuer. Es waren mehr Frauen als Männer. Diese Männer gingen aber nicht über die in Anm. 2 schon erwähnte vordere Mittelraumhälfte für die Schweine weiter nach hinten zurück. In der zweiten Hälfte des Mittelraumes brannte ein Feuer. Das Mädchen, dem die Reifefeier galt, saß an der Längswand dieses Raumes. Das Mädchen war ganz ohne Schmuck und trug nur den Lendenschurz. Die Assistentin saß neben ihr. Vor und neben den beiden saßen ältere Frauen mit untergeschlagenen Beinen. Die Anzahl der Frauen richtet sich anscheinend nach der Größe der Verwandtschaft und Nachbarschaft.

Diese Frauen sangen mit leiser Stimme verschiedene Gesänge, z. B. den *goanandi*-Gesang<sup>3</sup> und andere mehr. Die Sängerinnen drehten dabei den Kopf bald nach rechts und bald nach links. Besonders ausgeprägt sah man das bei der in der Mitte sitzenden Alten, die überhaupt die Führerin beim Singen war. Auch das Mädchen und seine Assistentin sangen mit, jedoch nicht die anwesenden Männer.

Während des Gesanges nahmen die Frauen eine wohlriechende Pflanze (*dondon*) in ihre Hände und rieben damit den Körper der beiden Mädchen ab (Abb. 1 und 2)<sup>4</sup>. Die

<sup>2</sup> Das Frauenhaus ist ein Langbau mit mehr ellipsenförmigem Grundriß; es ist durch zwei quergestellte Wände in drei Räume geteilt. Der mittlere Raum ist meistens, falls nämlich auch Schweine in dem Hause sind, durch einen auf dem Boden liegenden Querbalken halbiert; der halbe Mittelraum ist dann für die Schweine, die andere Hälfte, und zwar die nach rückwärts liegende, für das zweite Feuer.

<sup>3</sup> Der Text dieses Gesanges: *goanandi kiglangin dingwa* ist mir vorläufig noch unübersetzbar.

<sup>4</sup> Zu den Abb. 1, 2 und 3 beachte man: Die Szenen sind nicht im Frauenhause bei der Feier selbst photographiert, sondern später außerhalb des Hauses, als die Handlung

Mädchen mußten dabei ruhig sitzen. Die Frauen wischten sich auch selbst damit den Schweiß aus ihren Gesichtern. Bisweilen spuckten sie auch auf die Blätter. Wenn die Blätter zerrieben und welk geworden waren, wurden immer wieder neue von draußen aus dem Garten hereingebracht.

Der Gesang dauerte mit kurzen Unterbrechungen wohl an die drei Stunden. In den Pausen erteteten die Sängerinnen (mit Ausnahme des Mädchens und der Assistentin) von den übrigen Frauen und Männern wohl mal Lob und Anerkennung für eine besonders gute Leistung.

Nach dem Gesang wurde das Feuer wieder gut angeschürt. Das Mädchen mußte sich ganz nahe ans Feuer setzen und saß nun so in der Mitte der zweiten Mittelraumhälfte mit dem Rücken zur hinteren Querwand, so daß man durch die Türöffnung der ersten Querwand hindurch auch vom vorderen Raum aus das Mädchen sitzen sehen konnte. Die Assistentin saß wieder neben dem Mädchen, aber etwas weiter zurück. Sie war bestrebt, durch grüne Blätter die Knie des Mädchens etwas vor der Hitze zu schützen und die lodernden Flammen etwas abzudämpfen. Die übrigen Personen lagerten sich auch in einiger Entfernung rund um das Feuer, Männer und Frauen, so viele hier Platz hatten; die übrigen blieben im Vorraum.

Nun fingen die Reden an. Bei der Reifefeier für ANDAMGO sprach zuerst ihr Vater. Dem ersten Redner folgten andere Sprecher, Männer und meistens Frauen. Alle richteten ihre Rede an das Mädchen, das beschämt und verlegen dasaß. Der Inhalt der Ansprachen waren Tadelworte über frühere Unarten des Mädchens und allgemeine Ermahnungen für die Zukunft, aber keine eigentlichen Vorschriften und Gebote, die sich die Frauen für den nächsten Morgen aufsparten, wo sie nicht unter den Augen der Männer waren. Diese Reden dauerten wohl alle zusammen eine bis anderthalb Stunden <sup>5</sup>.

Unterdessen hatte die Hitze des Feuers (und wohl auch der Reden) dem Mädchen arg zugesetzt; sie schwitzte am ganzen Körper. Dann wurden grünes Stengelgemüse (*kumba*), grüne Stengeln und Zuckerrohrblätter auf das Feuer geworfen, so daß ein qualmender Rauch entstand, der das Mädchen ganz einhüllte und sich in Augen und Haut einbiß. Das Mädchen mußte dabei ruhig sitzen bleiben, konnte sich aber mit den Händen im Gesicht Erleichterung verschaffen. Bald wurde das Grün wieder vom Feuer weggenommen.

Nun folgten die Szenen mit dem leeren Bambusrohr und den Zuckerrohrstangen in der gleichen Weise, wie ich sie früher schon bei der Knaben-Jugendweihe beschrieben habe <sup>5a</sup>. Man reichte ein meterlanges, mit Zierpflanzen geschmücktes Bambusrohr herein, wie es im Haushalt als Wassergefäß dient. Als das durstige Mädchen nun das Rohr zum Trinken an den Mund setzte, merkte es unter dem Gelächter der Anwesenden, daß das Rohr leer war (Abb. 3). Danach aber reichte man ein anderes, mit Wasser gefülltes Bambusrohr ohne Schmuck herein, und das Mädchen und alle konnten nun trinken, so viel sie wollten.

Anschließend daran wurden dem Mädchen über das Feuer hinweg von einem Manne (meistens vom Vater) gebündelte Zuckerrohrstangen in die offenen Arme geworfen. Die Anzahl der Bündel, die teilweise auch geschmückt waren, richtet sich wohl nach dem Reichtum der Familie. Bei der Feier für NDRUAGL waren es nur drei Bündel, bei der Feier für ANDAMGO aber so viele, daß die beiden Arme des Mädchens sie kaum alle tragen konnten. Alsdann verteilte das Mädchen die Zuckerrohrstangen unter die Anwesenden, und alle, auch das Mädchen selbst, aßen nun davon.

für die Photoaufnahme eigens wiederholt wurde. Darauf sind die Divergenzen zwischen Text und Bild zurückzuführen.

<sup>5</sup> Für die Wirkung dieser Tadel- und Mahnreden ist folgender Vorfall bezeichnend, der sich bei der Reifefeier der NDRUAGL — ganz aus dem offiziellen Programm herausfallend — ereignete. Als die Mutter, die schon allerlei ihrer Tochter vorgeworfen hatte, wieder mit einer Tadelrede anfangen wollte, ergriff NDRUAGL erbost ein brennendes Holzstück vom Feuer und warf es der Mutter ins Gesicht. Die Mutter warf zurück, darauf wieder die Tochter, bis die übrigen Frauen der peinlichen Szene ein Ende machten. Das Mädchen heulte vor Wut, die Mutter hatte eine Brandwunde im Gesicht.

<sup>5a</sup> Vgl. Internationales Archiv für Ethnographie (Leiden) [1939].





Abb. 1.

Die Frauen reiben unter Gesang das Mädchen  
mit Blättern ab (Feier in Kutn).



Abb. 2.

Dieselbe Szene wie auf Abb. 1 (Feier in Kutn).



Abb. 3.

Das Mädchen will aus dem leeren Bambusrohr  
trinken (Feier in Kutn).



Abb. 4.

Blätterschmuck vor dem Frauenhause; die  
beiden Zuckerrohrstangen wurden soeben  
niedergetreten (Feier in Kutn).



Damit war die nächtliche Feier des ersten Tages zu Ende. Alle gingen zur Ruhe; die Nachbarsleute begaben sich in ihre Häuser. Auch ich ging nach Hause, als man mir gesagt hatte, ich solle am anderen Tag um die Mittagszeit wiederkommen.

Man sagt, daß das Mädchen am anderen Tag in den Morgenstunden von den Frauen Ermahnungen bekommt, die vor Männerohren geheimgehalten werden. Ich kann darüber nichts Bestimmtes sagen.

Als ich an dem der nächtlichen Feier folgenden Tage in den Vormittagsstunden, also schon vor dem festgesetzten Termin, zum Frauenhause kam, war noch nichts Besonderes zu sehen. Das Mädchen saß mit der Assistentin im Mittelraum allein. Später kam noch eine Freundin dazu, die ihre eigene Feier auch schon hinter sich hatte. Nach geraumer Zeit sagte mir der Vater des Mädchens, alle Männer müßten jetzt in das Männerhaus gehen, was aber vielleicht wohl nicht ursächlich mit der Reifefeier in Beziehung stand, da ich selbst bleiben konnte und auch für die nächste Zeit nichts Besonderes sah oder hörte. Die Geschwister reichten dem Mädchen Feuerholz und rohe Süßkartoffeln hinein, die sie zum Rösten ins Feuer legte.

Bald darauf legten zwei ältere Frauen dem Mädchen neue Lendenschurze an und fetteten ihm den ganzen Körper und auch das Kopfhaar und die neuen Schurze mit Schweinespeck ein <sup>6</sup>. In gleicher Weise wurde auch der Körper der Assistentin eingefettet. Alsdann wurde dem Mädchen reichlich Schmuck angelegt. Da andere Frauen von draußen noch mehr Schmuck hereinbrachten, nehme ich an, daß zu diesem Schmücken zum Teil geliehene Schmucksachen verwendet werden.

Eine Frau nahm nun vom Feuer zwei geröstete Süßkartoffeln, schnitt sie der Länge nach auf, füllte etwas hinein und gab dann den beiden Mädchen je eine dieser so zubereiteten Süßkartoffeln zu essen. Als ich mich später für die Füllung etwas näher interessierte, erfuhr ich, die Frau habe Salz und *bomakan* <sup>7</sup> hineingetan.

Unterdessen waren die Männer vollauf beschäftigt, Schweine zu schlachten und in Erdlöchern zu kochen. Als besondere Leckerspeise kamen noch eigens zubereitete Beuteltatten dazu.

Der Vater oder der Bruder des gefeierten Mädchens schlachtete vor dem Frauenhause ein kleines Schweinchen und kochte es mittels heißer Steine in einem Fasse <sup>8</sup>. Vorher hatte er dem Schweinchen die Eingeweide nebst Herz und Leber herausgeschnitten, aber es sonst vor dem Kochen nicht weiter zerlegt. Der Mann brachte nun Herz und Leber des Schweines ungekocht in den vorderen Raum des Frauenhauses. Er nahm auch

<sup>6</sup> Ein Stückchen Speck wird auf ein Stöckchen gesteckt und über Feuer erhitzt. Das flüssig gewordene Fett wird mit der anderen Hand aufgefangen und so auf den Körper gerieben.

<sup>7</sup> *bomakan* ist nach dem Glauben der Kanaken ein empfängnisverhütendes Mittel, das man aus einer Baumrinde gewinnt, die von den Männern (vielfach vom Vater für die Tochter) aus dem Busch geholt wird. Das Mittel wird nur von reifen Mädchen nach der ersten Menstruation bis zur Heirat, und zwar regelmäßig eingenommen, um außer-eheliche Kinder, die für das Mädchen eine untragbare Schande wären, zu verhüten. Das schandhafte Mädchen müßte sich wohl sonst erhängen.

<sup>8</sup> Dieses Kochfaß (*mondono*) besteht aus einem faßartig ausgehöhlten Stammstück des *kuglombo*-Baumes. Es ist etwa 80 bis 100 cm hoch; die innere Höhlung hat einen Durchmesser von 40 bis 60 cm und mehr. Das Stammstück wird so von einem Ende aus ausgehöhlt, daß am anderen Ende noch ein Boden von etwa 10 cm Dicke stehen bleibt. Nach dem Aushöhlen wird das Faß trocken ausgebrannt. In diesem Kochfaß werden mittels heißer Steine die Speisen gargedämpft, ähnlich so wie in den Kochlöchern in der Erde. Leute, die kein Kochfaß haben, oder wenn sie größere Mengen Speisen dämpfen wollen, bedienen sich der bekannten Erd-Kochlöcher, wie ich sie früher schon gelegentlich der Beschreibung der Knaben-Jugendweihe erwähnt habe. Das Kochfaß steht immer vor dem Hause, zuweilen etwas in die Erde eingelassen. Innerhalb des Hauses wird im Kochfaß nicht gekocht. Wohl aber werden meistens die Steine zum Kochen im Hause selbst erhitzt. Zuerst werden Boden und Wandung des Fasses mit grünen Blättern (in Pidjin-Englisch: *tanget*) ausgeschlagen. Darauf kommt unten in das Faß eine Lage heißer Steine, darauf das Essen, darauf wieder heiße Steine und Essen abwechselnd, bis das Faß gefüllt ist. Nun wird kaltes Wasser zugegossen, daß ein mächtiger Wasserdampf entsteht. Damit dieser nun nicht aus dem Fasse entweichen kann, wird obenauf noch eine gute Lage grüner Blätter (*tanget*) gelegt und rings um den Faßrand festgebunden.



befindet sich jetzt in der Sammlung HÖLTKEr, wo er der wissenschaftlichen Forschung zu Vergleichszwecken zugänglich ist. Die Leute sagen, daß dieser Stein früher beim Fruchtbarkeitszauber für Yam Verwendung fand, und sie erklären das heute damit, der Stein gleiche ganz einer Yamfrucht, die oben und unten abgeschnitten sei.

Im Dorfflecken Baragarum des Dorfes Kaiep wurde eine kreisrunde Steinscheibe gefunden (Abb. 2), deren Durchmesser 16 cm und deren durchschnittliche Dicke 16 mm beträgt. Die Scheibe ist durchbohrt; der Durchmesser des Bohrloches beträgt in der Mitte 27 mm. Oben und unten ist der Durchmesser etwas größer. Das Bohrloch verläuft also zur Mitte des Steines hin konisch zu, d. h. das Loch wurde von beiden Seiten der Scheibe aus gebohrt. Auf der einen Seite der Steinscheibe ist rings um das Bohrloch noch ein Wulst stehen geblieben, so daß an dieser Stelle der Durchmesser der Steinscheibe 24 mm beträgt. Die Steinscheibe ist dunkelgrau.

Woher diese Steinscheibe gekommen ist, weiß niemand. Zweifelsohne handelt es sich um einen „prähistorischen“ Stein, d. h. um ein Produkt einer früheren Kulturperiode, die jedenfalls hier an Ort und Stelle älter war als die heutige. Soweit ich das beurteilen kann, gehört dieser Stein zu jenen flachen steinernen Keulenknäufen einer früheren Zeit, deren man schon im übrigen Neuguinea eine Anzahl in gleicher Größe und Form gefunden hat. Früher spielte dieser Stein (heute ist er in der Sammlung HÖLTKEr) bei den Kaiep-Leuten eine Rolle im Fruchtbarkeitszauber für Yam. Der Yamzauberer durfte nämlich keine Schildkröte essen. Wenn er aber dieses Verbot übertrat und trotzdem beim Zauber diesen Stein berührte, so entstanden an seinem Körper viele Wunden.

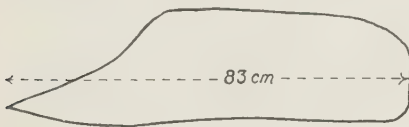


Abb. 1. Umriß

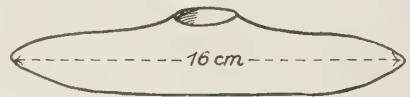


Abb. 2. Umriß

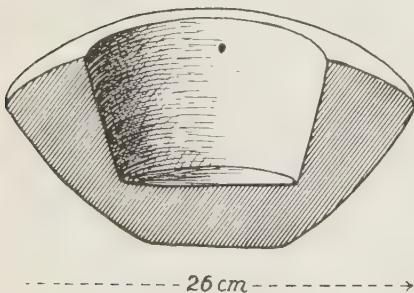


Abb. 3. Durchschnitt

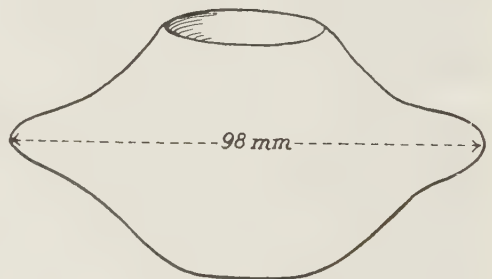


Abb. 4. Umriß

Im gleichen Dorfflecken Baragarum des Dorfes Kaiep wurde ein Steinmörser gefunden, der im Groben die Form einer Halbkugel hat (Abb. 3 zeigt den Durchschnitt dieses Mörsers). Der äußere Durchmesser beträgt 26 cm; der obere Durchmesser der Vertiefung ist 16 cm, der Bodendurchmesser der Vertiefung ist 10 cm. Die Höhe des Mörsers beträgt 11½ bzw. 9½ cm, die Tiefe der Aushöhlung 62 bzw. 70 mm. Der äußere Rand des Mörsers ist nach außen hin abgeschrägt und ist auch an zwei sich gegenüber liegenden Seiten höher; deshalb die beiden verschiedenen Höhenzahlen. Unten hat der Mörser eine Abflachung von 8 cm im Durchmesser, die als Standfläche dient, so daß er nicht umfallen kann. Die Farbe des Mörsers ist dunkelgrau; er hat ein Gewicht von 7 kg 200 g.

Dieser Stein lag in der letzten Zeit unbeachtet im Sande an der Küste; jetzt ist er in der Sammlung HÖLTKEr. Über die Herkunft des Mörsers ist nichts bekannt; selbstverständlich auch nichts über seinen Charakter als „prähistorischer“ Mörser einer früheren

Zeit. Der Eigenname dieses Mörsers ist *Suchuai*. Das ist aber zugleich auch der Name des Zauberspruches, der früher über diesen Stein gesprochen wurde. Der Mörser diente nämlich früher beim Fruchtbarkeitszauber für Yam, aber auch beim Krankheits- und Tötungszauber. Die Leute haben auch heute noch etwas Angst vor dem Stein. Als ihn der Mann BOCH von Kaiep zu mir brachte, sagten ihm die anderen Dorfbewohner, jetzt würde er wohl bald krank werden, denn es sei ja ein Zauberstein.

In dem gleichen Dorfflecken Baragarum des Dorfes Kaiep wurde noch ein anderer durchbohrter Stein gefunden, von grauer Farbe, der wohl ein „prähistorischer“ Keulensteinknäuf ist (Abb. 4). Er ist nicht kreisrund, sondern mehr ellipsenförmig und ist etwas unsymmetrisch gearbeitet. Der längere Durchmesser beträgt 98 mm, der kürzere 81 mm. Der kürzere Durchmesser müßte eigentlich um einige Millimeter länger sein, aber es ist da an der einen Seite ein Stück abgebrochen. Die Dicke beträgt 18 mm, steigt aber zur Durchbohrung hin auf beiden Seiten zu einem Wulst an. Die Länge der Durchbohrung beträgt 47 mm bzw. 39 mm. Der Wulst am Bohrloch scheint auf der einen Seite nicht etwa ausgebrochen, sondern nur unvollkommen gearbeitet zu sein. Daher der Unterschied zwischen 47 und 39 mm. Der Durchmesser der Durchbohrung beträgt in der Mitte 19 mm, unten und oben 35 bzw. 30 mm. Die Durchbohrung geschah also von beiden Seiten aus, und zwar in etwas ungleicher Richtung, so daß in der Mitte an der engsten Stelle ein schiefer Kreis entstand. Über die Herkunft des Steines ist nichts bekannt; heute ist er ebenfalls in der Sammlung HÖLTKEr. Früher diente der Stein auch als Zauberstein beim Fruchtbarkeitszauber für Yam. Er konnte ebenso Wunden verursachen wie die vorher beschriebene Steinscheiße.

Alle diese Steine wurden von mir im August 1938 zum erstenmal entdeckt bzw. im Besitze der Kanaken gefunden.

In diesem Zusammenhang sei noch der große Stein von Bungain erwähnt. Das Dorf Bungain liegt zwei Stunden südlich von Kaiep in den Bergen. Die Leute von Bungain sprechen eine papuanische Sprache. Im Bungain-Busch ragt an einer Stelle ein Felsblock von phantastischer Gestalt aus dem Boden, der wohl durch Wasserausspülungen so geformt wurde. Menschenhand half nicht mit; auch ist daran nicht die Gestalt eines Menschen zu erkennen.

Dieser Stein hat den Eigennamen *Gumuna*. Eine Mythe dazu erzählt folgendes: Früher haben die Leute von Bungain nur Steine gegessen. Die Steine blieben im Magen liegen, weil die Menschen keinen After hatten. Da kam die Geisterfrau *Gumuna* nach Bungain. Sie machte mit einem Bambusmesser den Leuten einen After; dann gingen die Steine ab. *Gumuna* gab auch den Bewohnern von Bungain zum erstenmal Yam zu essen. Sie hat auch selbst Yam gepflanzt, aber das tat sie nur im geheimen, denn sie wollte nicht, daß die Menschen es sähen. Doch eines Tages hat ihr eigenes Kind ihr doch dabei zugeschaut. Da schämte sich *Gumuna* sehr, lief in den Busch und verwandelte sich in diesen Stein. Darum hat der Stein den Namen *Gumuna*. Ihr Kind hat die Bungain-Leute gelehrt, wie man Yams pflanzt. Diese Erzählung enthält Mythenmotive, die sich auch in anderen Gegenden Neuguineas finden<sup>1</sup>.

Der *Gumuna*-Stein ist immer mit Moos überzogen. Wenn ein Mann aus Bungain Yams pflanzen will, dann geht er zuerst zu diesem Stein und schabt etwas von dem Moos ab. Das pflanzt er dann zusammen mit den Yams in die Erde. Man denkt sich dabei: *Gumuna* soll helfen, daß die Yams groß werden.

Zum Schluß noch eine kleine Nebenbemerkung: GEORG HÖLTKEr schreibt, daß die beiden Steine mit der Felsgravierung auf der Insel Boesa eine „Attraktion“ der Besitzer sind<sup>2</sup>. Dazu kann ich etwas Ähnliches mitteilen. Im Dorfe Kaiep wurde vor etwa 20 Jahren ein Stein aufgestellt, den die See angeschwemmt hatte. Er ist walzenförmig und 54 cm lang. Die Leute sagten mir, er sei aufgestellt worden wegen seiner schönen

<sup>1</sup> Vgl. z. B. dazu die Mythen in: P. ANDREAS GERSTNER, S. V. D., „Der Yams-Anbau im But-Bezirk Neuguineas“. (Anthropos XXXIV [1939], S. 246.)

<sup>2</sup> GEORG HÖLTKEr, „Steinmörser, Megalithen und andere merkwürdige Steine auf der Insel Boesa, Neuguinea“. (Anthropos XXXII [1937], S. 290.)

Gestalt. Er sollte sein nach der Ausdrucksweise der hiesigen Pidjin-Sprache *mark bilong ples*, d. h. „ein Wahrzeichen des Dorfes“. Wenn Besucher ins Dorf kommen, sollen sie sich später immer daran erinnern, daß sie in Kaiep den schönen Stein gesehen haben. Dieser so gar nicht mythische oder sonstwie superstitiöse, sondern sehr reale Gedanke einer Art kanakischer „Fremdenverkehrswerbung“ verdient auch bei der Beurteilung anderer Steine mitbeachtet zu werden, um nicht bei einseitiger Orientierung in die Irre zu gehen.

(Die in diesem Aufsatz genannten Steine, die in meiner Sammlung waren, befinden sich jetzt im „Museo Missio-Etnologico“ im Lateran in Rom und sind dort ausgestellt. 8. Oktober 1939. GEORG HÖLTKE.)

P. JOHANN GEHBERGER, S. V. D.,  
Cath. Miss. Turubu P. O. Wewak, New Guinea.

### Neujahrsgebräuche im Kariwa-gun östlich von Kitajo-mura<sup>1</sup>.

#### 1. Vorbereitung.

Die Vorbereitung zur Neujahrsfeier beginnt mit dem sogenannten *susuhaki*, dem Staubfegen. Es geschieht in der Zeit vom 4. bis zum 18. Dezember. An dem Tage, an dem diese Hausreinigung vorgenommen wird, schickt man jene alten Frauen und die Kinder, die nicht mithelfen können, mit einem Imbiß von Reisklößen und Reisbohnenklößen zu Verwandten oder Bekannten. Es wird dies *susunige* (dem Staub entfliehen) genannt. Die Kinder und alten Frauen müssen nach geltendem Gewohnheitsrecht von den Verwandten gut aufgenommen und bewirtet werden.

Am Abend des Fegetages stellt man den Besen (eine lange Stange mit einem Strohbüschel) — *susuhaki-otoko* genannt (= Mannfeger) — draußen vor dem Eingang des Hauses in dem Schnee auf, errichtet davor ein Altärchen, brennt Kerzen, stellt Opfergaben hin und die Hausbewohner verrichten davor ihre Andacht, indem sie sich verneigen und die Hände falten. Damit endet das Fegen.

Das Strohbüschel wird aufbewahrt und am Morgen des 1. Januar zündet man damit das erste Feuer des neuen Jahres an.

Mit Beginn des Fegens singen die Kinder folgendes Verslein:

Neujahr ist gekommen.  
Wie weit ist es gekommen?  
Bis zum Berg da drüben.  
Was hat es mitgebracht?  
Reis, weiß wie Schnee,  
Fisch, rot wie *beni*<sup>2</sup>,  
*Sake*<sup>3</sup>, dickflüssig wie Öl,  
Alles das hat es mitgebracht.

Vom 27. oder 28. Dezember abends an beginnt das Reisstampfen zur Bereitung der *mochi* (Reiskuchen), der eigentlichen Festkuchen für die Neujahrsfeier. Man nennt dieses Stampfen des Reises *O-mochi-tsuki* (großes Reisstampfen), im Gegensatz zum *Ko-mochi-tsuki*, dem kleinen Reisstampfen am 13. Januar.

Die *Kadomatsu* (Neujahrskiefer als Schmuck vor der Haustür) wird in kleinen Zweigen an den beiden Hauptpfosten des Hauseinganges angebracht, gewöhnlich in der Zeit vom 28. bis 31. Dezember, wie überall in ganz Japan. Auch das *Toshitori* (Jahrnehmen, Jahrwechseln) am Abend des 31. Dezember weicht nicht von der allgemeinen Sitte ab. Abends gegen 11 Uhr macht man sich auf zum Tempel des Dorfschutzgottes, dem *Uji no Kami*, dem Sippengott. Heimgekehrt, bleiben alle bis wenigstens 12 Uhr auf.

<sup>1</sup> Kitajo mura ist ein Dorf in der Provinz Niigata. Es liegt nicht sehr weit von der Küste entfernt, ungefähr in der Mitte zwischen Nagaoka und Kashiwasaki, Kariwa-gun ist ein Landkreis östlich des genannten Dorfes in gebirgigem Gelände.

<sup>2</sup> *Beni* ist die rote Lippenschminke der Frauen.

<sup>3</sup> *Sake* ist Branntwein, aus Reis hergestellt.



Von diesem Aufbleiben hängt der Segen des folgenden Jahres ab. Wer zu früh zu Bett geht, muß sich auf eine schlechte Ernte im neuen Jahre gefaßt machen. Wenn es am Tage des Pflanzens der jungen Reisstecklinge im nächsten Frühjahr regnet, dann hat sicher an der Feier des Neujahrstages etwas gefehlt. Entweder ist man zu früh zu Bett gegangen oder der Tempelbesuch war nicht ordentlich und andächtig genug.

## 2. Die Festfeier.

1. Januar. Der Familienvater und Herr des Hauses steht heute als erster auf, geht zum Brunnen, schöpft Wasser und wäscht mit dem kalten Wasser den ganzen Körper ab. Dann zündet er mit Feuerstein und Bohnenstroh oder dem aufbewahrten Besen (*susu-haki-otoko*) Feuer an. An diesem Tage ist es nicht gestattet, zum Feuermachen Streichhölzer oder anderes Material zu gebrauchen. Mit dem aus dem Steine geschlagenen Feuer werden dann die Holzkohlen für das *Hibachi* (Kohlenpfanne zum Wärmen) und für die Küche angezündet.

Die Kinder füllen ein vorhandenes Hohlmaß mit kleingeschnittenen *Mochi*, gehen hinaus und halten Umschau nach Raben. Sobald ein Rabe sichtbar wird und auf das Haus zugeflogen kommt, streuen sie *Mochi*-Schnitzel aus, damit der Rabe sich nicht auf das Dach des Hauses niederläßt, denn das würde Unglück für das ganze Jahr bedeuten. Ebenso bedeutet es Unglück, wenn der Rabe die vorgeworfenen *Mochi*-Schnitzel verschmäht und liegen läßt. Alsdann beginnt das Neujahrs-*Mochi*-Essen. Nachher verzehrt man womöglich alle vorrätigen getrockneten *Kaki*-Früchte<sup>4</sup>, um das ganze Jahr vor Unfällen zu bewahren.

2. Januar. Tag des Arbeitsbeginnes. Heute ist der Arbeitsanfang vor dem Essen. Die Männer flechten Strohsandalen, wogegen die Frauen irgendeine Näharbeit verrichten. Dann bringen die Männer dem Glücksgott *Daikokusama* ein wenig Geld dar und beten; die Frauen setzen ihrem Küchengott *Ebisu* etwas vom Festessen, also *Mochi*, vor. Alle beten, daß ihre Arbeit im neuen Jahre gut gelingen möge. Damit ist die Arbeit für den Tag beendet und das Morgenfrühstück beginnt.

3. Januar. Tag des Essens selbstfabrizierter Nudeln.

6. Januar. Beginn der Bergarbeit, wie Holzfällen usw. Man nennt das *Yama-iri* = zum Berg gehen. Dem Berggott werden dabei Reisklöße geopfert. Von drei verschiedenen Bäumen schneidet man Zweige ab, die daheim zu der *Kadomatsu* gesteckt werden. Die dem Berggott geopfert *Mochi* nimmt man wieder mit nach Hause, sie werden dort geröstet und dann gemeinsam verzehrt. Dies bietet dann die Gewähr, daß im kommenden Jahre in den Bergen kein Unglück geschehe.

7. Januar. Beginn der Arbeit auf dem Reisfeld. Eigentlich soll Unkraut gejätet werden, weil jedoch gewöhnlich Schnee liegt und auch kein Unkraut vorhanden ist, wird statt dessen das Haus geputzt.

11. Januar. Tag des Beginnes der Ackerbauarbeit. Man schaufelt Schnee, bis Erde zum Vorschein kommt, und hackt die Erde ein wenig auf, um die Arbeit wenigstens anzudeuten.

13. Januar. *Ko-mochi-tsuki*, das kleine Reisstampfen. Aus dem gestampften Reis werden *Mochi* in Blumen- und Reisährenform bereitet. Diese geschnitzten Reiskuchen werden an Strohhalmen aufgesteckt und als Schmuck im Zimmer aufgehängt.

14. Januar. An die von den Bergen mitgebrachten Zweige wird Stroh gebunden und daran die geformten Reiskuchen aufgehängt. Es geschieht das, damit im kommenden Jahre der Reis gut gedeihen möge. An diesem Tage findet auch das *Toshitori* der *Kamisama-gata* (der Götter) statt. Auch die Schutzgötter des Hauses werden ein Jahr älter und zum Zeichen dafür wird ihnen ein Festessen vorgesetzt.

15. Januar. *Mogura-mochi* = Maulwurf halten, Jagd auf Maulwürfe. Die Kinder ziehen, mit Stöcken bewaffnet, auf die Felder hinaus und schlagen auf den Schnee, um etwaige Maulwürfe zu vertreiben. Sie singen dabei: Wo ist der Maulwurf? Ist er in seinem Nest? Ist er draußen? Ist er unter dem Schuttdach? — Manchmal kommt es bei solchem

<sup>4</sup> *Kaki* = Persimonpflaume, *Diospyros kaki*.

Maulwurfstreiben zu drolligen Zwischenfällen. Es geschieht, daß der aufgeschreckte Maulwurf auf das Nachbarfeld entweicht, dort aber auch Kinder am Treiben sind, die dann natürlich mit den ersten Kindern zusammenstoßen.

An diesem Tage wird das Essen mit Stäbchen eingenommen, die man aus den Holz der Zweige schnitt, die am 6. Januar mit vom Berge gebracht wurden.

Ferner trinkt man so viel warmes Wasser, als man vertragen kann, damit im folgenden August keine Trockenheit entstehe. Der Rest des Wassers wird von zwei Frauen oder Mädchen zu einem *Kaki*-Baum hinausgetragen. Eines der Mädchen trägt dann eine *Nata* (das Beil) und eines das warme Wasser mit dem Schöpfer. Das Mädchen, welches das Beil trägt, schlägt leicht gegen den Stamm des Baumes und spricht dabei: „*Kaki*-Baum, *Kaki*-Baum, wirst du Frucht bringen, wirst du keine Frucht bringen?“ Die andere antwortet dann: „Ja, er wird Frucht bringen; wenn du Frucht bringst, gebe ich dir *Azukiyu*“ (warmes Wasser, in dem *Azuki*, eine kleine, rote Bohne, gekocht ist), und gießt von dem mitgebrachten warmen Wasser auf die durch den Beilschlag entstandene Wunde des Baumes.

An diesem Tage wird die *Kadomatsu* wieder entfernt und mit Stroh umwickelt zu einer großen Puppe umgestaltet. Diese Puppen nennt man *Tochi no Kami* (Jahresgott). Die Kinder stecken in diese Puppe die in den ersten Tagen des Jahres geschriebenen Buchstaben (*kakisome*). Als Abschluß des ganzen wird die Puppe verbrannt. Dabei werden Schneebälle gegen sie geworfen. Wer gut trifft, bleibt im neuen Jahre vor Pockenkrankheiten bewahrt. In der verbliebenen Asche röstet man die *Mochi*. Das soll das ganze Haus im kommenden Jahre vor Erkältung schützen. Damit schließt die Neujahrsfeier.

Erwähnt werden muß noch, daß am 16. Januar kein Fleisch und kein Fisch verzehrt werden darf. Am 17. Januar ist strenger Fasttag für den Herrn des Hauses. Er fastet an diesem Tage stellvertretend für alle und genießt den ganzen Tag nichts.

(Bericht nach der *Koshiji-zashi*.)

P. KARL REITZ, S. V. D. — Tajimi.

**Jargonized Forms of Language. (A Request to Field-Workers.)** — I am engaged in a study of the sociology of creole dialects, trade jargons, and similar jargonized forms of language which arise on cultural frontiers. Many such jargons are barely mentioned in the literature, while others undoubtedly are not mentioned at all. Having already gone through the more prominent linguistic and anthropological journals, and having seen most of the extensive literature on the creole dialects of European derivation, I should appreciate references to obscure periodicals and other literature, as well as direct information as yet unpublished, particularly on non-European jargons.

While the bare mention of jargons as yet unrecorded in the literature will be of value in showing the extensiveness of the phenomenon of "jargonization", I should appreciate, wherever available, information on the following points:

- a) Location of the jargon; tribe(s) speaking it;
- b) Language(s) on which it is based;
- c) To what extent a knowledge of it is spread — i. e., among the whole population, among adult males only, among certain classes of males, etc.;
- d) Approximate date of its formation;
- e) Circumstances under which it arose;
- f) Its functions: whether as a trade language pure and simple, or as a language of command on plantations, in administration, etc.;
- g) Whether used or not as the domestic language of any group;
- h) Whether used or not in religious or other instruction;
- i) Its spread or decline;
- k) Its prestige; attitudes toward it on the part of various groups of natives and Europeans, users and non-users of the jargon;
- l) Mention in the literature.

JOHN E. REINECKE.

**Preisaufrage.** — Die unter der Verwaltung der Sächsischen Akademie der Wissenschaften stehende Richard-Avenarius-Stiftung schreibt folgende Preisaufrage aus:

„Das begriffliche Denken der Naturvölker genetisch untersucht. Es wird dem Bearbeiter nahegelegt, die Ergebnisse der Kindespsychologie vergleichend zu verwerten. Ferner wird ihm anheimgestellt, die entwicklungstheoretischen Beiträge von RICHARD AVENARIUS zu dem Thema zu berücksichtigen.“

Arbeiten sind mit einem Kennwort und der in einem Briefumschlag verschlossenen Namenangabe bis zum 1. Juni 1941 bei der Sächsischen Akademie der Wissenschaften (Leipzig C 1, Universität) einzureichen. Der Richard-Avenarius-Preis beträgt RM 3000.—. Befindet sich unter den eingereichten Arbeiten keine, die den Anforderungen genügt, so behält sich die Kommission eine anderweitige wissenschaftliche Verwendung der Summe vor.

Die Kommission:

gez. BRANDENBURG, HEISENBERG, KRUEGER,  
SCHADEWALDT, WEICKMANN.

**A propos de l'article «La Tribu des Wagogo»<sup>1</sup>.** — Un malentendu nous a fait publier cette étude, préfacée par le R. P. TASTEVIN, sous le seul nom du R. P. SCHAEGELEN. C'est en réalité le R. P. TASTEVIN qui l'a rédigée avec des matériaux recueillis par le R. P. SCHAEGELEN. Ce dernier admet que le R. P. rédacteur en soit considéré comme l'auteur au même titre que lui-même. Il signale en même temps un détail qu'il avait oublié dans la description des rites de la circoncision<sup>2</sup>: «Quand un enfant meurt au camp, on fait une brèche au pot qui servait à son usage, et on l'envoie ainsi à sa mère, sans rien ajouter. Tout le monde comprend ce geste.»

A noter aussi que la grotte du Serpent mythique<sup>3</sup> se trouve à Umbugwe [en dehors du territoire Wagogo] et non à Bahi.

La Rédaction.



<sup>1</sup> Anthropos XXXIII [1938], pp. 195—217, 515—567.

<sup>2</sup> Voir p. 534.

<sup>3</sup> Voir p. 198 s.



## Miscellanea.

### Europa und Allgemeines.

**Missionar als Forscher** (KARL LAUFER). — Aus einem sehr lehrreichen Artikel vom Missionar P. KARL LAUFER, M. S. C., in Rakunai (New Britain) erhellt, mit welchem Ernst und welcher Ausdauer die Missionare die Sitten und Gebräuche der Eingebornen studieren und die Gedanken und Empfindungen der Primitiven zu verstehen suchen, so daß das endgültige Ergebnis ihrer Forschungen, besonders nach der psychologischen Seite hin, an objektivem Wert für die ethnologische Wissenschaft kaum von anderen übertroffen wird. Während manche Reisende glauben, sich in kurzer Zeit die genügenden Kenntnisse über die Eingeborenenkultur erwerben zu können, „quält sich der Missionar draußen ab, Tag für Tag, Abend für Abend, sein Volk zu studieren und in der ihm als Europäer fremden Gedankenwelt seiner Leute aufzugehen. Allein wird er mit der Menge der sich vor ihm auftuenden Probleme nicht fertig, dauernd bedarf er der Unterstützung und der Aussprache mit vielen seiner Mitarbeiter. Und je weiter er vorwärts dringt mit seinen Studien, um so genauer erkennt er die Schwierigkeiten, und er wird niemals ganz und gar mit deren Lösung fertig werden. Immer neue Entdeckungen, immer weitere Aussichten, immer größere Probleme!“ (S. 95). (Hiltruper Missionskalender, 1938, S. 92—95.)

**Urzeitliche Almwirtschaft** (RICHARD PITTIONI). — Das Bestehen einer urzeitlichen Almwirtschaft scheint wenigstens für die Metallzeiten gesichert zu sein. Grundlage dieser Annahme ist nach PITTIONI eine neuerliche Prüfung der Bodenfunde aus den heutigen Almregionen sowie das Ergebnis der Untersuchungen von Knochenresten aus bronzezeitlichen

### Europe et Généralités.

**Le missionnaire comme explorateur** (CHARLES LAUFER). — Un article très instructif du R. P. CHARLES LAUFER, M. S. C., missionnaire à Rakunai (New Britain) indique, avec quel sérieux et quelle endurance les missionnaires étudient les mœurs et coutumes des indigènes et cherchent à comprendre les idées et les sensations des primitifs: le résultat définitif de leurs explorations, surtout du point de vue psychologique, ne saurait donc être dépassé par d'autres en valeur objective pour la science ethnologique. Tandis que maints explorateurs croient pouvoir acquérir en un délai assez court les connaissances suffisantes concernant la culture des indigènes, «le missionnaire, là-bas, s'échine, jour par jour, soir par soir, à étudier son peuple et à pénétrer ses idées, si étranges pour l'Européen. Tout seul, il ne viendra pas à bout de la multitude des problèmes qui se présentent; il lui faudra constamment l'aide de ses nombreux collaborateurs et la discussion avec eux. Plus il avancera dans ses études, plus il en reconnaîtra les difficultés, et jamais il n'en finira complètement la solution. Toujours des découvertes nouvelles, toujours des vues plus étendues, toujours des problèmes plus vastes!» (Hiltruper Missionskalender, 1938, pp. 92—95.)

**Alpage des temps préhistoriques** (RICHARD PITTIONI). — L'existence de l'alpage préhistorique semble prouvée du moins pour l'âge de métal. Cette supposition, selon M. PITTIONI, est fondée sur l'examen récent des trouvailles faites dans les régions de l'alpage actuel et sur l'examen des débris d'os provenant d'établissements de l'âge de bronze (mines de

Siedlungen (des Kupferbergbaugebietes) und aus eisenzeitlichen Stationen der Schweiz. Für die jüngere Eisenzeit stehen auch noch einige schriftliche Nachrichten zur Verfügung. Eine endgültige Klärung der angeschnittenen, für die Wirtschaftsgeschichte nicht uninteressanten Frage könnte nur eine planmäßige Grabungstätigkeit im Gebirge bringen. Sie wäre sehr zu begrüßen, da die Ergebnisse der europäischen Forschung auch für Asien richtunggebend sein würden. (Urzeitliche „Almwirtschaft“. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien LXXXI [1938], 196—198.)

**Zu den Ornamentmotiven der Bauernkunst** (C. DE DANILOWICZ). — Die Ornamente in der Bauernkunst sind teils rein dekorativ, teils sind sie Eigentumsmarken, Symbole ursprünglich kultischen oder magischen Charakters u. a. Der Verfasser bespricht einige Motive — Hakenkreuz, Spiralmotive — die bereits im Jungpaläolithikum vorkommen und früher einmal Sonnensymbole waren, heute aber nur noch gewohnheitsmäßig reproduziert werden. (La genesi di alcuni motivi ornamentali nell' arte rustica. Estratto dalla Rivista „Lares“ [Roma], Febbraio 1938, 8 + 16 pp.)

**Neue Zielsetzungen in der Indogermanistik** (HERMANN GÜNTERT). — Die Zeitschrift „Wörter und Sachen“ hat von Anfang an eine unnatürliche und unfruchtbare Isolierung der Sprachwissenschaft abgelehnt und den organischen Zusammenhang von Form und Inhalt, Sprache und Sprachgemeinschaft betont. Diese Grundeinstellung äußert sich heute besonders in einer kritischen Haltung gegenüber einer „allgemeinen“ Sprachwissenschaft, die zu sehr von den konkreten Trägern der Sprache absieht und dadurch zu wirklichkeitsfremden Abstraktionen kommt, in einer streng geschichtlichen Art der indogermanischen Sprach- und Völkerforschung, und in der wesentlich auf das Vergleichen gerichteten Arbeitsweise, die eine Aufspaltung in unverbundene Einzelphilologien verhindert. (Wörter und Sachen. Neue Folge I [1938], 1—11.)

**Zur Frage der altgermanischen Zeitrechnung** (FRITZ RÖCK). — Das häufige Vorkommen der Drei- und Neunzahl im

cuivre) et de stations suisses de l'âge de fer. Pour l'âge de fer plus récent nous disposons en outre de quelques nouvelles écrites. Ce problème, intéressant l'histoire économique, ne saurait être définitivement éclairci que par des fouilles systématiques à faire dans les montagnes. Il est à souhaiter qu'elles se fassent, puisque les résultats des recherches en Europe seraient une précieuse indication pour l'Asie. (Urzeitliche „Almwirtschaft“. Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft in Wien LXXXI [1938], 196—198.)

**Ornements dans l'art rustique** (C. DE DANILOWICZ). — Les ornements de l'art rustique sont en partie purement décoratifs, en partie ils sont des marques de propriété, des symboles d'origine cultuelle ou magique, etc. L'auteur traite quelques motifs — croix gammée, spirales — qui se présentent déjà dans le néopaléolithique, qui étaient jadis des symboles du soleil, mais qui aujourd'hui ne sont plus représentés que par habitude. (La genesi di alcuni motivi ornamentali nell' arte rustica. Estratto dalla Rivista „Lares“ [Roma], Febbraio 1938, 8 + 16 pp.)

**Buts nouveaux de la philologie indogermanique** (HERMANN GÜNTERT). — La revue «Wörter und Sachen» a rejeté dès le début un isolement peu naturel et infécond de la philologie et a souligné la connexion organique de la forme et du contenu, de la langue et de la communauté de langue. Cette mise au point se manifeste aujourd'hui surtout par une attitude critique vis-à-vis d'une linguistique «générale» faisant abstraction en une trop forte mesure des représentants concrets de la langue et arrivant par là à des abstractions irréelles, par la manière rigoureusement historique de la linguistique et de l'ethnologie indogermaniques, par la méthode de travail visant essentiellement la comparaison et empêchant par là une décomposition en philologies individuelles isolées. (Wörter und Sachen. Neue Folge I [1938], 1—11.)

**Chronologie des anciens Germains** (FRITZ RÖCK). — La fréquente présence des nombres 3 et 9 dans les croyances

deutschen Volksglauben und Volksbrauch ist nach RÖCK die Nachwirkung einer alten Gliederung des Monats in  $3 \times 9 = 27$  Nächte des Lichtmonats und in drei Nächte der Unsichtbarkeit des Mondes (Tarnnächte), also des von G. HÜSING u. a. erforschten arischen Neunersystems. Die gleichen Zahlenzusammenstellungen finden sich außer auf den bekannten Bronzescheiben von Borkendorf und Hadersleben auch bereits auf frühbronzezeitlicher und neolithischer Tonware, so auf einer Tonwalze aus Proßnik, Bezirk Leitmeritz, die nach ihrem Entdecker J. KERN als Steckkalender anzusehen ist. Danach ist bereits für das Neolithikum ein geordneter Kalender anzunehmen. (Die Zeitwährung der Urgermanen. Germanen-Erbe 3 [Leipzig 1938], 178—183.)

populaires et dans les coutumes populaires allemandes est, selon M. RÖCK, un souvenir de l'ancienne division du mois en  $3 \times 9 = 27$  nuits du mois de lumière et en trois nuits de l'éclipse de la lune (nuits invisibles), donc du système aryen des neuf étudié par MM. G. HÜSING et autres. Les mêmes combinaisons de nombres se trouvent, outre sur les disques de bronze connus de Borkendorf et de Hadersleben, déjà sur des poteries de l'âge de bronze primitif et du néolithique, entre autres sur un cylindre en terre glaise provenant de Prossnik, district de Leitmeritz, que M. J. KERN, qui l'a découvert, interprète comme calendrier à fiches. Cela permettrait d'admettre un calendrier ordonné pour le néolithique déjà. (Die Zeitwährung der Urgermanen. Germanen-Erbe 3 [Leipzig 1938], 178 à 183.)

## Asien.

**Zum Alter der Induskultur-Siedlung in Mohenjo-Daro (MAX SEMPER).** — Metallurgische und gießereitechnische Gründe legen die Annahme nahe, daß ein Bronzegußwerk von solcher Vollendung wie die Tänzerinstatueette aus Mohenjo-Daro erst um die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. gefertigt sein kann. Wenn auch die Induskultur schon bedeutend früher entstanden ist, so scheint sie doch zur Zeit der arischen Einwanderung oder kurz vorher noch in voller Lebenskraft bestanden zu haben. (Orientalistische Literaturzeitung 41 [1938], 273—276.)

**Eine altertümliche Pflugform (C. G. FEILBERG).** — Bei seinem Aufenthalt im Iran im Jahre 1935 konnte C. G. FEILBERG ein Exemplar eines Holzpfluges erwerben, der in der Gegend von Dizful und im südlichsten Zagrosgebiet gebraucht wird. Er ähnelt auffallend einem Pflug, der auf einem sumerischen Siegelzylinder aus der Mitte des 3. Jahrtausends v. Chr. dargestellt ist; die Unterschiede sind ganz unwesentlich. Dieser Typ hat sich also dort über 4000 Jahre unverändert erhalten. (Ethnos [Stockholm], Vol. 3 [1938], 84—86.)

## Asie.

**L'âge de l'établissement à civilisation Indus à Mohenjo-Daro (MAX SEMPER).** — Des raisons fournies par la métallurgie et la technique du coulage font supposer qu'un ouvrage de fonte en bronze de cette perfection comme la statuette de la danseuse de Mohenjo-Daro ne puisse avoir été fabriqué que vers le milieu du deuxième millénaire av. J.-C. Bien que la civilisation Indus se soit formée beaucoup plus tôt, elle paraît avoir été en pleine vigueur à l'époque de l'immigration aryenne ou un peu antérieurement. (Orientalistische Literaturzeitung 41 [1938], 273—276.)

**Une forme antique de charrue (C. G. FEILBERG).** — Lors de son séjour dans l'Iran, en 1935, M. C. G. FEILBERG réussit à acquérir une charrue en bois utilisée dans la contrée de Dizful et dans la partie la plus méridionale du domaine du Zagros. A part quelques différences insignifiantes, cette charrue a une ressemblance frappante avec celle représentée sur un cylindre à cachet sumérien datant du milieu du 3<sup>ème</sup> millénaire av. J.-C. Ce type s'y est donc maintenu sans changement pendant plus de quatre mille ans. (Ethnos [Stockholm], Vol. 3 [1938], 84—86.)



**Die Hochgottgestalten der Ao- und Konyak-Naga von Assam** (CHRISTOPH VON FÜRER-HAIMENDORF). — In der MARETT-Festschrift (vgl. „Anthropos“ XXXI [1936], 977) hatte FÜRER-HAIMENDORF die Gottheiten der Naga nach der bisherigen Literatur behandelt. Bei seinen Feldforschungen 1936/37 konnte er feststellen, daß seine „seinerzeit auf Grund der Literatur gewonnene Ansicht, die höchsten Wesen der Naga zeichneten sich durch Otiosität und Weltferne aus, für den Himmelsgott der Konyak nicht zutrifft. Dort ist vielmehr die enge Verbindung zum Leben der Menschen klar gegeben. Ich halte es für sehr möglich, daß eingehendere Forschungen bei anderen Naga-Stämmen ähnliche Verhältnisse feststellen würden. Denn auch bei den Konyak lernte ich erst nach vielen Monaten ihre Anschauungen über das Einwirken des Himmelsgottes auf die Geschicke der Menschen genauer kennen und hätte nach einem kürzeren Aufenthalt über ihre Religion wohl ähnlich geurteilt wie andere Beobachter über die der übrigen Naga-Stämme“ (S. 30). (Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, Nr. 8 [Leipzig 1938], 25—30.)

**Neolithische Funde in Hoifung** (R. MAGLIONI). — Die Erforschung Südostasiens, zu der seinerzeit P. D. FINN in so verdienstvoller Weise beizutragen vermochte, erhält nun durch seinen Freund R. MAGLIONI weitere Unterstützung. Der Verfasser legt in einem kurzen Bericht die vorläufigen Ergebnisse seiner im Gelände durchgeführten reichen Fundsammlungen vor und versucht auch, allerdings ohne stratigraphische Grundlage, ein chronologisches System aufzubauen. Diesem wird man vorläufig noch mit einigem Zweifel begegnen müssen, da nur eine umfangreiche Grabungstätigkeit diese schwierigen Probleme klären kann. Bemerkt zu werden verdient die Feststellung MAGLIONI's, daß seine Sow-Kultur nichts anderes als ein Teil der Yang-Shao-Kultur ist, die damit auch für die Provinz Hoifung festgestellt ist. (Archaeological Finds in Hoifung, Part I. Hong-Kong Naturalist VIII [1938], 208—244. With 8 figures and 2 plates.)

**Les divinités suprêmes des Ao- et des Konyak-Naga d'Assam** (CHRISTOPHE VON FÜRER-HAIMENDORF). — Dans la publication d'honneur offerte à M. MARETT (cf. „Anthropos“ XXXI [1936], 977). M. FÜRER-HAIMENDORF avait traité les divinités des Naga d'après les publications accessibles jusqu'à cette date. Pendant ses recherches faites sur place en 1936 et 1937, il put constater que «pour le dieu du ciel des Konyak n'est pas justifiée l'opinion fondée sur les publications, suivant lesquelles les êtres supérieurs des Naga seraient essentiellement fainéants et absolument étrangers à ce monde. Quant au dieu du ciel des Konyak, sa relation intime avec la vie des hommes se manifeste clairement. J'estime comme très probable que des recherches détaillées chez d'autres tribus Naga constateraient des relations similaires. Car chez les Konyak aussi j'ai appris à connaître plus exactement leurs idées concernant l'action du dieu du ciel sur les destinées des hommes après de longs mois seulement; après un séjour plus court je n'aurais pas manqué de juger de leur religion comme d'autres observateurs l'ont fait de celle des autres tribus Naga» (p. 30). (Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, Nr. 8 [Leipzig 1938], 25—30.)

**Trouvailles néolithiques dans Hoifung** (R. MAGLIONI). — L'exploration du Sud-Est de l'Asie, où dans le temps le R. P. D. FINN a fourni une contribution si méritoire, a trouvé un nouvel appui en la personne de son ami, M. MAGLIONI. Dans un rapport succinct, l'auteur expose les résultats provisoires de ses nombreuses fouilles faites dans le terrain; il essaye aussi, sans base stratigraphique, il est vrai, d'établir un système chronologique. Celui-ci, en attendant, devra être accepté avec quelques doutes encore, puisque ces problèmes difficiles ne sauraient être résolus que par des fouilles étendues. Il faut relever la constatation de M. MAGLIONI que sa civilisation Sow n'est rien d'autre qu'une partie de la civilisation Yang-Shao qui par là est constatée aussi pour la province de Hoifung. (Archaeological Finds in Hoifung, Part I. Hong-Kong Naturalist VIII [1938], 208 à 244. With 8 figures and 2 plates.)

Eine alte Quelle zur Ethnographie der Beringsmeerküsten (A. JACOBI). — An der russischen Expedition nach Nordostasien 1785—1791 nahm als Naturforscher der deutschbürtige Arzt KARL HEINRICH MERCK teil, dessen wertvolles Tagebuch aber verschollen blieb, bis es 1936 durch ein Leipziger Antiquariat in der Originalhandschrift zum Verkauf gestellt wurde. A. JACOBI hat aus diesen Aufzeichnungen die ethnographischen Angaben zusammengestellt, die deshalb besonders wichtig sind, weil sie die betreffenden Stämme — Aleuten auf Unalaschka, Kangmiut auf Kadjak u. a. — in einem von europäischem Einfluß noch wenig berührten Zustand beschreiben. (Baeßler-Archiv, Bd. 20 [1937], 113—137).

### Afrika.

Die Afrikaforschung 1934—1937 (DOMINIK JOSEF WÖLFEL). — Der vorliegende Bericht ist die Fortsetzung der 1934 zum erstenmal veröffentlichten Übersicht (vgl. „Anthropos“ XXXII [1937], 299 f.). Die Fragen der Auseinandersetzung zwischen der eindringenden europäischen Kultur und den Eingeborenkulturen sind auch in diesen letzten Jahren wieder Hauptgegenstand der vom Afrikainstitut unterstützten Forschungen gewesen. Außerdem haben Urgeschichte und Anthropologie bedeutende Fortschritte gemacht. „Nordafrika und Südafrika gehören nun zu den urgeschichtlich am besten bekannten außereuropäischen Erdgebieten“ (S. 186). Bei Besprechung der Sprachwissenschaft werden vor allem die Arbeiten von MEINHOF, WESTERMANN, ZYHLARZ, LUKAS und STOPA gewürdigt. In der Religionsgeschichte sind dank den Feldforschungen von SCHEBESTA und SCHUMACHER und der systematischen Arbeit von W. SCHMIDT wichtige Ergebnisse hinsichtlich der Pygmäen erzielt worden. „Daß die ältesten Völker Afrikas sicher die Hochgottvorstellung haben, als uralten Besitz, zusammen mit Primitiälopfen, mit ethischer Haltung der Gottheit gegenüber, daran kann kein Zweifel mehr bestehen“ (S. 199). Eine Aufgabe weiterer Forschung wird sein, „den urkulturellen Hochgottglauben gegen den gemeinafrikanischen und beide gegen den

Une vieille source relative à l'ethnographie des côtes de la mer de Bering (A. JACOBI). — A l'expédition russe faite de 1785 à 1791 au Nord-Est de l'Asie prit part comme naturaliste le médecin KARL HEINRICH MERCK, né en Allemagne, dont le journal restait disparu jusqu'en 1936, où un bouquiniste de Leipzig en mit en vente le manuscrit original. M. A. JACOBI a réuni de ces notes les données ethnographiques qui sont d'autant plus intéressantes, qu'elles décrivent les tribus en question — les Aléoutes dans Unalaschka, les Kangmioutes dans Kadjak, d'autres encore — dans un état peu touché encore par l'influence européenne. (Baeßler-Archiv, Vol. 20 [1937], 113 à 137.)

### Afrique.

L'exploration de l'Afrique de 1934 à 1937 (DOMINIQUE JOSEPH WÖLFEL). — Le présent rapport est la suite de l'exposé publié pour la première fois en 1934 (cf. „Anthropos“ XXXII [1937], 299 s.). Dans ces dernières années, l'infiltration de la civilisation européenne dans les civilisations des indigènes a été, à nouveau, l'objet principal des explorations subventionnées par l'Institut d'Afrique. La préhistoire et l'anthropologie, du reste, ont réalisé de grands progrès. «Le Nord et le Sud de l'Afrique font maintenant partie des portions de terre extra-européennes le plus connues du point de vue de la préhistoire» (p. 186). Lors de la mention de la linguistique, les travaux de MM. MEINHOF, WESTERMANN, ZYHLARZ, LUKAS et STOPA sont surtout appréciés. Dans l'histoire des religions, grâce aux explorations faites sur place par les RR. PP. SCHEBESTA et SCHUMACHER et à l'étude systématique du R. P. W. SCHMIDT, des résultats importants se rapportant aux pygmées ont été obtenus. «Il ne peut plus y avoir de doute que depuis des temps immémoriaux les plus anciens peuples de l'Afrique aient l'idée de divinité suprême, le sacrifice des prémices, un maintien éthique à l'égard de la divinité» (p. 199). Un des buts de l'exploration ultérieure sera «de délimiter la croyance à une divinité suprême, provenant de la civilisation primitive, vis-à-vis

weißafrikanisch-hochkulturellen abzugrenzen“ (S. 200). (Mitteilungen der Auslands-Hochschule an der Universität Berlin [früher Seminar für Orientalische Sprachen] XL [1937], 3. Abteilung, 170—221.)

**Zur Religion der Acioli** (RENATO BOCCASSINO). — Die wichtigsten Gestalten der Religion der Acioli in Uganda sind: das Höchste Wesen *Lubanga*, die Geister (*jok*) und die Toten (*abila*). An *Lubanga* treten besonders hervor: seine Macht, seine absolute Herrschaft über Leben und Tod und seine Güte. Die Opfer richten sich meist an die *jok*, die teils böse und übelwollend sind, teils aber auch eine Vermittlerrolle zwischen *Lubanga* und den Menschen spielen. Bei den Sühnezeremonien scheint *Lubanga* selbst im Mittelpunkt zu stehen. (La figura e le caratteristiche dell' Essere Supremo deg'i Acioli dell' Uganda. Estratto „XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti“. Roma 1937. 8 pp.)

**Zur Ethnographie der Dinka** (RENATO BOCCASSINO). — Auf seiner Forschungsreise zu den Acioli im Jahre 1933 erhielt der Verfasser von einem Dinka verschiedene Angaben über die im Bahr el Ghazal wohnenden Unterstämme, die weniger bekannt sind als die am Weißen Nil. Die Mitteilungen beziehen sich auf Wirtschaft, Hochzeitszeremonien, Rechtspflege, Hochgott- und Geisterglauben, Sündenbekenntnis u. a. Der Häuptling (*beny bith*) besitzt auch Zauberkraft. Damit diese ungeschwächt auf seinen Sohn übergeht, darf er keines natürlichen Todes sterben, sondern wird, wenn er dem Ende nahe ist, lebendig begraben. (Estratto degli Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli, Vol. VIII [1935], 11 pp.)

**Volks Glaube und Volksbrauch in Libyen** (GUGLIELMO NARDUCCI). — Unter dem Titel „Superstizioni Libiche“ werden Dämonenglaube, Wahrsagerei, Glaube an den bösen Blick, Verhalten gegenüber bestimmten Tieren und magische Praktiken der verschiedensten Art behandelt. Besonders reich entwickelt sind die Acker-

de la croyance africaine commune, et toutes les deux vis-à-vis de la croyance de civilisation élevée pratiquée dans l'Afrique-Blanche» (p. 200). (Mitteilungen der Auslands-Hochschule an der Universität Berlin [früher Seminar für Orientalische Sprachen] XL [1937], 3. Abteilung, 170—221.)

**La religion des Acioli** (RENATO BOCCASSINO). — Les figures les plus importantes de la religion des Acioli dans l'Ouganda sont: l'être suprême *Lubanga*, les esprits (*jok*) et les morts (*abila*). *Lubanga* se distingue surtout par sa puissance, sa domination absolue sur la vie et la mort et sa bonté. Les sacrifices sont adressés la plupart du temps aux *jok*, qui sont les uns malveillants, les autres bons, et qui jouent le rôle de médiateurs entre *Lubanga* et les hommes. Quant aux cérémonies d'expiation, *Lubanga* lui-même semble en être le centre. (La figura e le caratteristiche dell' Essere Supremo degli Acioli dell' Uganda. Estratto «XIX. Congresso Internazionale degli Orientalisti». Roma 1937. 8 pp.)

**Ethnographie des Dinka** (RENATO BOCCASSINO). — Dans son voyage d'exploration chez les Acioli, en 1933, l'auteur reçut d'un Dinka différentes indications sur les sous-tribus demeurant dans le Bahr el Ghazal, moins bien connues que celles du Nil Blanc. Ces indications se rapportent à l'économie, aux cérémonies nuptiales, à la justice, à la croyance à la divinité supérieure et aux esprits, à la confession des péchés, etc. Le chef (*beny bith*) dispose du pouvoir magique. Afin que ce pouvoir passe sans diminution à son fils, le chef ne doit pas mourir d'une mort naturelle; quand sa fin est proche, il est enterré vif. (Estratto degli Annali del R. Istituto Superiore Orientale di Napoli, Vol. VIII [1935], 11 pp.)

**Croyances et coutumes populaires en Libye** (GUGLIELMO NARDUCCI). — Sous le titre «Superstizioni Libiche» on traite de la croyance aux démons, de la divination, du mauvais œil, de l'attitude vis-à-vis de certaines bêtes, des genres les plus divers de pratiques magiques. Les rites agricoles sont abondamment dé-



bauriten. Außer den Regenzeremonien gibt es noch eine ganze Reihe von Gebräuchen, die von der Aussaat bis zur Ernte zu beobachten sind. Die meisten der erwähnten Anschauungen und Gebräuche sind bei den dortigen Juden im gleichen Maße vorhanden wie bei den Mohammedanern. (Tripoli 1938. Libreria Editrice Minerva. 47 pp. Con 8 fotografie.)

**Aus der Vorgeschichte der Ägyptologie** (RAGNA ENKING). — Bereits in Humanistenkreisen des ausgehenden 15. Jahrhunderts bestand ein lebhaftes Interesse für das alte Ägypten, das vor allem durch DIODOR von Sizilien geweckt wurde. Solange aber die archäologische Hinterlassenschaft Ägyptens nur zum geringen Teil bekannt und die Hieroglyphen noch unentziffert waren, leiteten die klassischen Autoren, die selbst der Blüte der ägyptischen Kultur schon zu ferne standen, durch ihre unrichtigen Interpretationen die Forschung vielfach in die Irre. Trotzdem ist die geistige Leistung der werdenden Ägyptologie beträchtlich. Das zeigt sich vor allem in ihrer künstlerischen Fruchtbarkeit, angefangen von Pinturicchios Fresken im Vatikan, die Szenen aus der *Osiris*-Mythologie darstellen, bis zu dem *Apis*-Altar im „Grünen Gewölbe“ zu Dresden, den J. M. Dinglinger für August den Starken 1731 fertigstellte. Dieses Kunstwerk ist nicht „die Erfüllung einer absonderlichen Laune des Barockfürsten“, auch nicht „die spielerische Ausgeburt eines Goldschmiedegehirns“, sondern der „Mittel- und Höhepunkt einer wissenschaftlichen und künstlerischen Entwicklung, die sich vom ersten scheuen Erwachen ägyptologischen Interesses im 15. Jahrhundert an bis zur Herausgabe von CHAMPOLLION's Grammatik zieht“ (S. 60). (Der *Apis*-Altar Johann Melchior Dinglingers. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten. Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 11. Glückstadt—Hamburg—New York [1939], 89 SS. Mit 2 Textabb. und 33 Tafeln. Preis: brosch. RM 5.60.)

**Literarische Kunstform in Ägypten** (A. HERMANN). — Der Verfasser zeigt an

verloppés. A part les cérémonies pluviales il y a toute une série de coutumes à observer depuis l'ensemencement jusqu'à la récolte. La plupart des idées et coutumes mentionnées existent dans la même mesure chez les Juifs et les Mahométans de la contrée. (Tripoli 1938. Libreria Editrice Minerva. 47 pp. Con 8 fotografie.)

**Des premiers temps de l'égyptologie** (RAGNA ENKING). — Dans les milieux des humanistes de la fin du 15<sup>e</sup> siècle, l'on constate un vif intérêt pour l'Égypte antique, intérêt qui fut excité surtout par DIODORE de Sicile. Tant que l'héritage archéologique de l'Égypte n'était que très peu connu, tant que les hiéroglyphes n'étaient pas déchiffrés, les auteurs classiques, eux-mêmes trop éloignés déjà de la civilisation égyptienne, par leur interprétation erronée induisaient fréquemment en erreur les savants. Cela n'empêche pas l'importance des résultats intellectuels qu'obtenait l'égyptologie naissante. La preuve en est avant tout la fécondité artistique, à commencer par les fresques de Pinturicchio, au Vatican, représentant des scènes de la mythologie d'*Osiris*, jusqu'à l'autel d'*Apis*, au «Grünen Gewölbe» de Dresde, fait en 1731 par J. M. Dinglinger pour Auguste (II) le Fort. Cette œuvre d'art n'est pas «la réalisation d'une fantaisie baroque de ce prince du baroque», non plus «la création folâtre du cerveau de cet orfèvre», mais «le centre et le point culminant d'une évolution scientifique et artistique allant du premier éveil timide des intérêts égyptologiques au 15<sup>e</sup> siècle à la publication de la grammaire de CHAMPOLLION (p. 60)». (L'autel d'*Apis* par Jean Melchior Dinglinger. Etude d'une explication de l'Occident avec l'Égypte antique. Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 11. Glückstadt—Hamburg—New York [1939], 89 pp. Avec 2 gravures dans le texte et 33 planches. Prix: br. RM 5.60.)

**Art littéraire en Égypte** (A. HERMANN). — Par quelques exemples intéressants

mehreren interessanten Beispielen, wie schon im 2. Jahrtausend v. Chr. Ereignisse aus der Zeitgeschichte novellistisch bearbeitet wurden. Zwanzig Texte werden behandelt, die als typische Beispiele der vom Verfasser entdeckten Literaturgruppe gelten können. (Die ägyptische Königs-novelle. Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 10 [Glückstadt 1938]. J. J. AUGUSTIN. 61 SS. und 2 Tafeln. Preis: RM 4.80.)

**Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm** (G. LINDBLOM). — Das Museum besitzt 39 Gegenstände aus dem alten Benin, darunter 31 Bronzen (Platten mit Relief, große Männerköpfe in Rundfigur, Statuetten von Menschen und Tieren, Glocken und Anhänger in Form von Masken). Einige dieser Stücke werden hier zum erstenmal publiziert, darunter ein Elefantenkopf, ein Leopardschädel und ein Relief mit drei Europäern, das, nach Tracht und Bewaffnung zu schließen, dem Ende des 15. oder wahrscheinlich dem 16. Jahrhundert angehören dürfte. (Zeitschrift für Ethnologie LXX [1938], 193 bis 198.)

**Der Lasso in Afrika** (GERHARD LINDBLOM). — Der Verfasser verbindet mit dieser kleinen, aber sehr wertvollen Materialsammlung die Absicht, „daß irgend jemand den Lasso, dieses sicherlich sehr alte Kulturelement, für monographische Behandlung aufnehmen möge“. Außer von FRIEDERICI sei dafür bis heute noch kein Ansatz gemacht worden. (Reche-Festschrift [Berlin 1939], 386—393.)

**Die Babongo-Pygmäen** (C. G. SANTESSON). — Diese letzte Publikation des bekannten, im Juni 1939 gestorbenen Pfeilgiftforschers C. G. SANTESSON über „Die Babongo-Zwerge und ihr Pfeilgift“ vereinigt drei Teile in sich: 1. Bericht des Missionars EFRIM ANDERSSON über die heutigen Babongo-Pygmäen in Französisch-Kongo, die mit den von PAUL DU CHAILLU 1867 beschriebenen Zwergen identisch sind. 2. Beschreibung eines Bogens und Köchers dieser Pygmäen. Der Bogen ist 53 cm lang; der Pfeil trägt Blattfiederung. 3. Ergebnis der chemisch-

l'auteur fait voir qu'au 2<sup>e</sup> millénaire av. J.-Chr. déjà des événements de l'histoire contemporaine furent présentés sous formes de nouvelles. On traite de 20 textes qui pourront servir d'exemples typiques du groupe littéraire découvert par l'auteur. (La nouvelle royale en Egypte. Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 10 [Glückstadt 1938]. J. J. AUGUSTIN. 61 pp. et 2 planches. Prix: RM 4.80.)

**Bronzes de Bénin au Musée Ethnographique de l'Etat à Stockholm** (G. LINDBLOM). — Le Musée possède 39 objets de l'antique Bénin, parmi lesquels 31 bronzes (plaques à reliefs, grandes têtes d'hommes en figures rondes, statuettes d'hommes et de bêtes, sonnettes et pendentifs en forme de masques). Dans cette publication on présente pour la première fois quelques-uns de ces objets, parmi lesquels il y a une tête d'éléphant, un crâne de léopard et un relief avec trois Européens, lequel, à en juger d'après l'habillement et l'armement, pourrait dater de la fin du 15<sup>e</sup> siècle, ou vraisemblablement du 16<sup>e</sup> siècle. (Zeitschrift für Ethnologie LXX [1938], 193—198.)

**Le lasso en Afrique** (GERHARD LINDBLOM). — En publiant cette collection petite, mais très précieuse, l'auteur attend «que quelqu'un veuille traiter dans une monographie du lasso, élément à coup sûr très vieux de civilisation». Jusqu'à ce jour, personne, à part M. FRIEDERICI, ne s'y est essayé. (Publication d'hommage offerte à M. RECHE, Berlin 1939, 386 à 393.)

**Les pygmées Babongo** (C. G. SANTESSON). — La dernière publication de C. G. SANTESSON, l'explorateur de curare bien connu, décédé en juin 1939, sur «Les pygmées Babongo et leur curare» comprend trois parties: 1<sup>o</sup> Le rapport du missionnaire EPHREM ANDERSSON sur les pygmées Babongo actuels du Congo Français, lesquels sont identiques aux pygmées décrits en 1867 par PAUL DU CHAILLU. 2<sup>o</sup> La description d'un arc et d'un carquois de ces pygmées. L'arc est long de 53 cm; la flèche est pennée. 3<sup>o</sup> Le résultat de l'analyse physico-chimique du curare de

physikalischen Untersuchung des Pfeilgiftes dieser Zwerge. Es handelt sich um ein bestimmtes Pflanzengift, das langsam, aber tödlich wirkt. (Etnologiska Studier VIII [1939], 137—148.)

**Harpunenpfeile in Afrika** (G. LINDBLÖM). — Abgesehen von ein oder zwei ganz vereinzelt Vorkommen sind diese Harpunenpfeile Afrikas nur im Tanganyika-Gebiet und in Belgisch-Kongo zu finden. Der Verfasser weist auf den von W. SCHMIDT ausgesprochenen Gedanken hin, daß der Harpunenpfeil ein Element der Pygmäen-Kultur sein könnte, glaubt aber aus seinem Material keine Folgerungen zur Lösung dieser Frage ziehen zu dürfen. Aber er stellt fest, daß die Kongo-Pygmäen keine Harpunenpfeile besitzen und die Batwa nach SCHEBESTA's Angaben diese Waffe von den Nkundu übernommen haben. (Ethnos [1939], 62—72.)

**Aus dem Leben der Kanuri** (J. LUKAS). — Die Kanuri sind das bedeutendste Volk im Tschadseegebiet. Der Verfasser hat früher schon die Grammatik und die Sprichwörter dieses Volkes veröffentlicht. Jetzt legt er Kanuri-Texte mit deutscher Übersetzung vor, die einige wichtige Angelegenheiten aus dem Leben der Kanuri behandeln: Geburt, Beschneidung, Heirat, Tod, Jahresfeste und Wohnung. Die Texte stammen aus Maiduguri, dem Zentrum der Provinz Bornu. (Zeitschr. f. Eingeb.-Spr. XXIX [1939], 161—188.)

**Die traditionelle und die moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo** (GÜNTER WAGNER). — Wirtschaftliche Veränderungen, neue politische Institutionen und die Tätigkeit der christlichen Mission haben eine tiefgreifende Umgestaltung in der Struktur der Familie bei den Kavirondo (im westlichen Teil der Kenya-Kolonie) hervorgerufen. Während früher die Kleinfamilie wirtschaftlich ziemlich selbständig war und Handel und Gewerbe nur eine geringe Rolle spielten, tritt allmählich an die Stelle der Eigenverbrauchswirtschaft eine gemischte Verbrauchs- und Geldwirtschaft. Infolgedessen wird die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau vielfach eine andere. Durch die Einführung der

ces pygmées. Il s'agit d'un poison végétal déterminé à effet lent, mais mortel. (Etnologiska Studier VIII [1939], 137—148.)

**Harpons en Afrique** (G. LINDBLOM). — Abstraction faite d'une ou de deux présences sporadiques, ces harpons d'Afrique ne sont à trouver qu'au Tanganyika et au Congo Belge. L'auteur mentionne l'idée du R. P. W. SCHMIDT, selon laquelle le harpon pourrait être un élément de la culture pygmée; il croit cependant que les matériaux qui sont à sa disposition, ne lui permettent pas de conclure à la solution de ce problème. Mais il constate que les pygmées du Congo ne possèdent pas de harpons et que les Batwa, d'après les indications du R. P. SCHEBESTA, ont reçu cette arme des Nkundu. (Ethnos [1939], 62—72.)

**De la vie des Kanuri** (J. LUKAS). — Les Kanuri sont le peuple le plus important de la région du lac Tschad. Précédemment déjà l'auteur avait publié la grammaire et les proverbes de ce peuple. Maintenant il présente, avec leur traduction en allemand, des textes Kanuri, se rapportant à quelques affaires importantes de la vie des Kanuri: Naissance, circoncision, mariage, mort, fêtes annuelles, habitation. Les textes proviennent de Maiduguri, centre de la province de Bornu. (Zeitschr. f. Eingeb.-Spr. XXIX [1939], 161—188.)

**La famille traditionnelle et la famille moderne chez les Bantou-Kavirondo** (GÜNTER WAGNER). — Les changements économiques, les institutions politiques nouvelles et l'activité de la mission chrétienne ont provoqué une transformation profonde dans la famille chez les Kavirondo (ouest de la colonie Kenya). Auparavant la petite famille jouissait d'une indépendance économique assez grande, le commerce et l'industrie ne jouaient qu'un rôle minime; peu à peu l'économie de consommation et l'économie d'argent mélangées remplacent l'économie de consommation pour les propres besoins. Par suite, la division du travail entre l'homme et la femme sera bien différente. Par



britischen Verwaltung und die Bildung christlicher Gemeinden wird die Stammes- und Clanautorität geschwächt. Bis jetzt hat sich noch keine feste neue Struktur gebildet; es liegt vielmehr ein Spannungszustand mit verschiedenartigen, oft direkt entgegengesetzten Tendenzen vor. Die neue Familienstruktur, zu der der Anpassungsvorgang einmal führen wird, wird kaum gleichförmig sein, wie die traditionelle Familie es war, sondern wird mehrere verschiedenartige Typen aufweisen. (Archiv f. Anthropologie N. F. XXV [1939], 1—35.)

**Die Ausbreitung der Bantu-Sprachen** (JOHANNES LUKAS). — Trotz ihrer weiten Verbreitung und trotz aller Eigenentwicklung der einzelnen Zweige weisen die Bantu-Sprachen in ihrer Gesamtheit doch eine überraschende Einheitlichkeit auf. Es ist daher anzunehmen, daß die Ausbreitung der Träger des Ur-Bantu sehr rasch vor sich gegangen ist. Analogien zu diesem Vorgang bieten manche andere afrikanische Sprachen, die sich infolge politischer Umwälzungen in kurzer Zeit über ein großes Gebiet ausgebreitet haben, besonders Ful, Kanuri, Azande, Nuba und Bari, ferner in neuester Zeit eine Ostbantu-Sprache, das Suaheli. Aus diesen Beispielen ergeben sich einige Wahrscheinlichkeiten für die Ursachen der Verbreitung des Ur-Bantu und für die Art und Weise, wie sie vor sich gegangen sein dürfte. (Forschungen und Fortschritte 15 [1939], 19—20.)

## Amerika.

**Kreolenmärchen von Haïti** (SUZANNE COMHAIRE-SYLVAIN). — Von den Erzählungen der verschiedensten Art, die unter der Landbevölkerung von Haïti im Umlauf sind — Anekdoten, Novellen, ätiologische Märchen, Tiermärchen, Wundererzählungen — hat die Verfasserin eine große Anzahl gesammelt. In den vorliegenden zwei Bänden vergleicht sie einige Typen mit amerikanischen, afrikanischen und westeuropäischen Märchen und kommt zu dem Ergebnis, daß die meisten der behandelten Märchen auf ursprünglich afrikanische Motive zurückgehen, die aber untereinander und mit

l'établissement de l'administration britannique et la formation de communes chrétiennes l'autorité de la tribu et du clan s'affaiblit. Jusque-là il ne s'est pas formé encore de nouvelle structure fixe, il existe plutôt un état de tension à tendances diverses, souvent directement opposées. La nouvelle structure de la famille à laquelle le processus de l'adaptation conduira un jour, ne sera guère uniforme, comme l'était la famille traditionnelle, mais elle présentera plusieurs types variés. (Archiv f. Anthropologie N. F. XXV [1939], 1—35.)

**L'expansion des langues Bantou** (JEAN LUKAS). — Malgré leur grande expansion et malgré toutes les évolutions propres aux différentes branches, les langues Bantou, dans leur ensemble, ont une unité surprenante. Il faut donc admettre que la diffusion des représentants du Bantou primitif se soit effectuée très rapidement. Des analogies à ce phénomène sont constatées pour maintes autres langues africaines qui se sont répandues, par suite de révolutions politiques, en peu de temps sur un grand domaine; c'est le cas pour le Ful, le Kanuri, l'Azandé, le Nuba et le Bari, et tout récemment pour le Suahéli, langue Bantou de l'est. Ces exemples permettent d'établir, avec quelques probabilités, les causes de l'expansion du Bantou primitif et la manière dont elle s'est opérée. (Forschungen und Fortschritte 15 [1939], 19—20.)

## Amérique.

**Contes créoles d'Haïti** (SUZANNE COMHAIRE-SYLVAIN). — L'auteur a collectionné un grand nombre de récits des différents genres en circulation parmi les campagnards dans Haïti: anecdotes, nouvelles, contes étiologiques, fables d'animaux, contes fantastiques. Dans les deux volumes qui sont sous nos yeux, elle compare quelques types à des contes provenant de l'Amérique, de l'Afrique et de l'Europe occidentale et prouve que la plupart de ces contes remontent à des motifs d'origine africaine ayant été combinés de manière très variée entre eux et avec des récits d'autre provenance, et

Erzählungen anderer Herkunft die mannigfaltigsten Verbindungen eingegangen sind und in dieser Form originell-kreolisch sind. (Les contes Haïtiens. Wetteren et Port-au-Prince 1937. 2 vol. I<sup>re</sup> Partie: LXIII + 82 pp. II<sup>e</sup> Partie: 276 pp. Prix: \$ 3.—.)

**Ein Tempel im Monolith** (HELGA LARSEN). — Nordwestlich vom Dorfe Malinalco im Staate Mexiko haben archäologische Grabungen im Frühjahr 1936 zu einer überraschenden Entdeckung geführt. Bloßgelegt wurde nämlich „ein Tempel mit Terrassen, Treppenzugängen, Geländern, Figuren rundumher und mit einem Innenraume, die alle aus dem festgefügtten monolithischen Gesteinsblock eines Berges herausgemeißelt worden sind... Keramische Fundstücke, die während der Grabungen zutage gefördert wurden, gehören hauptsächlich den Matlacinca- und Aztek-Kulturen an; demnach dürfte auch dieser Tempel in eine sehr späte Periode einzureihen sein. Die Vermutung ist berechtigt, daß die Skulpturarbeiten eben in vollem Gange waren, als die Erbauer durch die spanische Conquista zu Anfang des 16. Jahrhunderts überrascht wurden“. (Ethnos [Stockholm], Vol. III [1938], 59.)

**Die Flathead-Indianer in Montana** (HARRY HOLBERT TURNER-HIGH). — Der Selisch-Stamm der Flathead in Montana zeigt in seiner Kultur eine deutliche Mischung von Nordwest-, Plateau- und Prärieeinflüssen. Die Einführung des Pferdes (durch die Schoschonen, vor Ankunft der Europäer in diesen Gebieten) brachte im Leben der Flathead eine große Umwälzung. Die ursprünglich auf den Fischfang und das Pflanzensammeln eingestellte Kultur mit ihrer relativen Seßhaftigkeit wurde stark auf das Prärieleben mit Betonung der Bisonjagd und des kriegerischen Geistes orientiert. Der Mischcharakter der Flathead-Kultur zeigt sich auch in den Wohnformen. Als ursprüngliche Wohnung gilt eine lange, mattenbedeckte Hütte in Form eines Giebildaches, heute aber ist das konische Zelt der Prärie herrschend. Betont ist die Blutsverwandtschaft, die durch sieben Generationen gilt. Clans fehlen. Die Stel-

que dans cette forme ils sont spécifiquement créoles. (Les contes Haïtiens. Wetteren et Port-au-Prince 1937. 2 vol. I<sup>re</sup> Partie: LXIII + 82 pp. II<sup>e</sup> Partie: 276 pp. Prix: \$ 3.—.)

**Un temple monolithe** (HELGA LARSEN). — Des fouilles pratiquées au printemps 1936, au nord-ouest du village de Malinalco, état de Mexico, ont amené une découverte surprenante. C'est que l'on trouva «un temple avec ses terrasses, escaliers, rampes, des figures tout autour, et l'intérieur; le tout travaillé au ciseau dans la compacte roche monolithe d'une montagne... Des objets céramiques trouvés pendant les fouilles appartiennent principalement aux civilisations Matlacinca et Aztèque; par conséquent ce temple devra être rangé dans une période très tardive. La conjecture est fondée que les travaux de sculpture étaient bien en train, lorsque les constructeurs furent surpris par la conquête espagnole, au début du XVI<sup>ème</sup> siècle». (Ethnos [Stockholm], Vol. III [1938], 59.)

**Les Indiens-Flathead de Montana** (HARRY HOLBERT TURNER-HIGH). — La tribu Sélisch des Flathead dans le Montana présente dans sa civilisation un mélange marqué d'influences du Nord-Ouest, du Plateau et de la Prairie. L'importation du cheval (par les Schoschons, avant l'arrivée des Européens dans ces territoires) amena une grande révolution dans la vie des Flathead. Leur civilisation primitive, avec ses domiciles relativement sédentaires, accommodée à la pêche et à la récolte des plantes, fut orientée sensiblement vers la vie de prairie accentuant la chasse au bison et l'esprit guerrier. Le mélange de la civilisation des Flathead se manifeste également dans les formes de leur habitation. Primitivement leur habitation est une hutte en forme d'un toit à pignon, longue, couverte de nattes; aujourd'hui la tente conique de la Prairie domine. De la première importance est la consanguinité qui garde sa

lung des Häuptlings ist eine ziemlich hohe. Eigenartig ist die starke mütterrechtliche Tendenz der Flathead. Wie bei den meisten anderen Selisch-Stämmen wird voreheliche Keuschheit streng gefordert. In religiöser Hinsicht findet sich neben der üblichen Schutzgeistersuche der Glaube an ein Höchstes Wesen (*Amotkan*) im Himmel, dem die Erdgöttin *Emtep* gegenübersteht. Diese Vorstellungen sollen nach Aussagen der Leute erst in verhältnismäßig später Zeit von Westen zu Flathead gekommen sein; der alte Schöpfergott sei die Sonne gewesen. Eine große Rolle spielen die Primitiafeiern der ersten Früchte. Beim Mittwinterfest kommen auch Züge von Besessenheitsschamanismus vor. (The Flathead Indians of Montana. Memoirs of the Americ. Anthropol. Assoc. [Menasha, Wisc.], No. 48, 1937, 161 pp.)

**Die Quinault-Indianer in Washington** (RONALD L. OLSON). — Die ursprüngliche Kultur des Selisch-Stammes der Quinault an der Küste von Washington konnte OLSON nur aus den Mitteilungen alter Stammesmitglieder ermitteln. Die Quinault liegen im Bereiche der südlichen Ausstrahlungen der hochspezialisierten Kultur der Nordwestküste. Die Wirtschaft beruht, wie bei den anderen Stämmen dieses Gebietes, auf dem Lachsfang. Der Walfischfang zeigt hier sein südlichstes Vorkommen und wird nur von einigen unternehmungslustigen Männern betrieben. Die seetüchtigen Boote (shovel-nose type) werden vielfach vom Norden her eingehandelt. Die typische Wohnform ist das viereckige Plankenhaus mit Giebeldach. Zur Holzbearbeitung dienen Meißel, Keile, ein hobelähnliches Gerät von *D*-Form und Muschelmesser; eigentliche Beile kommen nicht vor. Hundehaar wird auf einfachem Weberahmen zu Decken verarbeitet. An sozialen Gruppen bestehen die in einem Haus lokalisierte Familiengruppe (Mehrfamilienhaus) und das Dorf, zu dem immer ein Fischwehr gehört. Die Einflüsse der Nordwestkultur zeigen sich besonders in der vertikalen Gliederung der Gesellschaft in Adel, Volk und Sklaven, in der starken Betonung des Reichtums als Voraussetzung für sozialen

valeur à travers sept générations. Il n'y a pas de clans. La position du chef est assez élevée. Ce qui est caractéristique, c'est la tendance fortement portée vers le matriarchat. Comme chez la plupart des autres tribus Sélish, on exige rigoureusement la chasteté prématrimoniale. Dans leur religion, on trouve, à côté de la recherche usuelle d'esprits tutélaires, la croyance à un être suprême (*Amotkan*) au ciel, dont le pendant est la déesse de la terre *Emtep*. Ces idées, au dire des gens, ne seraient venues que relativement tard de l'ouest chez les Flathead; l'ancien dieu créateur aurait été le soleil. Une grande importance revient aux solennités des prémices des fruits. Dans la fête de la mi-hiver on distingue des traits de chamanisme de possession. (The Flathead Indians of Montana. Memoirs of the Americ. Anthropol. Assoc. [Menasha, Wisc.], No. 48, 1937, 161 pp.)

**Les Indiens-Quinault de Washington** (RONALD L. OLSON). — Ce n'est que par les communications de vieux membres de la tribu que M. OLSON put établir la civilisation primitive de la tribu Sélish des Quinault, sur la côte de Washington. Les Quinault sont à la portée des rayonnements vers le sud de la civilisation hautement spécialisée de la côte nord-ouest. L'économie repose sur la pêche du saumon, comme chez les autres tribus de cette contrée. C'est là le point situé le plus au sud où l'on pêche la baleine. Ce ne sont que quelques hommes entrepreneurs qui font cette pêche. Les embarcations navigables (shovel-nose type) sont acquis fréquemment au nord. La forme d'habitation typique est la maison de planches carrée avec toit à pignon. Pour travailler le bois, l'on se sert du ciseau, de coins, d'un instrument en forme de *D*, ressemblant au rabot, du couteau de conchite; il n'y a pas de haches proprement dites. Sur un simple ourdissoir on fabrique des couvertures en poils de chien. Comme groupes sociaux il existe les groupes de familles localisées dans une maison (maison à plusieurs familles), et le village; chaque village a son écrielle. Les influences de la civilisation du nord-ouest se montrent surtout dans la division verticale de la société en noblesse,



Rang, in den *Pollatch*-Festen, die nach OLSON bei den Quinault einen älteren Typ darstellen (im Gegensatz zu den überspezialisierten Formen der Kwakiutl des Nordens), und in den Geheimbünden, die schamanistischen Charakter haben. Die Bestattung erfolgt auf Plattformen in Kanus oder Särgen, und nach längerer Zeit findet ein Totenfest statt, wobei die Gebeine neu beigesetzt werden (man beachte die Übereinstimmungen mit den Totenerinnerungsfesten in Kalifornien!). Den Hauptzug der Religion bildet der Schutzgeisterglaube in der für das nördliche Nordamerika typischen Form. (The Quinault Indians. University of Washington Public. in Anthropol. Vol. 6/1, 1936, 1—194. With 34 figures, 4 plates and 2 maps.)

**Archäologische Probleme aus der Umgebung des Großen Salzsees** (JULIAN H. STEWARD). — Bei Höhlengrabungen im Gebiete des Großen Salzsees waren die Ergebnisse in der Höhle 1 von Promontory Point am bedeutendsten; STEWARD konnte hier eine Fülle von Stein- und Knochenwerkzeugen und von Keramik bergen, die er einem Athapasca-Stamm zuschreibt, der auf seiner Südwanderung die Höhle längere Zeit besetzt hielt. Beachtung verdient die Keramik, da sie von der Basket-Maker-Ware vollkommen abweicht. In der Höhle 2 von Promontory Point konnte eine keramiklose Kultur festgestellt werden, deren Alter jedoch kaum anzugeben ist; nach den Pfeilspitzen ist sie typologisch als neolithisch zu bezeichnen, ebenso die in der Black-Rock-Cave festgestellte Kultur. Die in den drei Höhlen gefundenen Kulturen können vorläufig noch nicht in ein zeitliches Verhältnis zueinander gesetzt werden. Die Arbeit zeigt deutlich, wie ungeklärt noch die Probleme der nordamerikanischen Archäologie sind. (Ancient Caves of the Great Salt Lake Region. Smithsonian Institution, Bulletin 116. Washington 1937. 131 pages, 9 plates.)

**Zur Eskimo-Archäologie von Grönland** (THERKEL MATHIASSEN). — Nach den

peuple et esclaves; dans la forte accentuation de la richesse comme condition du rang social; dans les fêtes *Pollatch*, lesquelles, selon M. OLSON, chez les Quinault représentent un type plus ancien (contrairement aux formes surspécialisées des Kwakiutl du nord); dans les alliances secrètes qui ont un caractère chamannique. La sépulture se fait sur plates-formes dans des canots ou des cercueils; après quelque temps a lieu une fête des morts au courant de laquelle les dépouilles sont enterrées à nouveau (Que l'on remarque la concordance avec les fêtes commémoratives des morts en Californie!). Le trait caractéristique de la religion est la croyance à des esprits tutélaires dans la forme typique pour le nord de l'Amérique Septentrionale. (The Quinault Indians. University of Washington Public. in Anthropol. Vol. 6/1, 1936, 1—194. With 34 figures, 4 plates and 2 maps.)

**Problèmes archéologiques des alentours du grand lac Salé** (JULIAN H. STEWARD). — Lors des fouilles faites autour du grand lac Salé, les résultats furent surtout considérables dans la caverne 1 de Promontory Point. M. STEWARD y trouva une grande quantité d'instruments en pierre et en os et de céramiques qu'il attribue à une tribu d'Athapasca, laquelle, dans sa migration vers le sud, occupait longtemps cette caverne. Cette céramique est remarquable en ce sens qu'elle est toute différente de celle des Basket-Makers. Dans la caverne 2 de Promontory Point on constata une civilisation sans céramique dont on saurait à peine indiquer l'âge; à en juger par les pointes de flèches, elle est du type néolithique, de même que la civilisation constatée dans la Black-Rock-Cave. En attendant, il est impossible d'établir un rapport de temps entre les civilisations trouvées dans les trois cavernes. Cette étude montre nettement, combien obscurs sont encore les problèmes de l'archéologie de l'Amérique septentrionale. (Ancient Caves of the Great Salt Lake Region. Smithsonian Institution, Bulletin 116. Washington 1937. 131 pages, 9 plates.)

**Archéologie esquimau du Groenland** (THERKEL MATHIASSEN). — D'après les

archäologischen Untersuchungen MATIASSEN's ist die Heimat der Thule-Kultur im östlichen Sibirien oder in Nordamerika anzusetzen; die jüngere Inugsuk-Kultur unterscheidet sich in ihrem Typenbestand recht beträchtlich von der älteren Thule-Kultur und zeigt Einflüsse von der norwegischen Kolonisation, die sich zwischen 1000 und 1500 in Südgrönland feststellen läßt. Das Ende dieser skandinavischen Siedler war im wesentlichen — wie durch die Grabungen erwiesen werden konnte — durch eine starke Degeneration herbeigeführt worden, wozu dann aber noch die systematische Bekämpfung durch die Einheimischen kam. Sie zerstörten die Siedlungen der Fremden und nahmen ihre Waffen und Geräte mit, die nun als willkommenes Hilfsmittel für die Datierung der Eskimo-Siedlungen fungieren. (The Eskimo archeology of Greenland. Smithsonian Report, 1936, 397—404. With 3 plates.)

**Familien-Jagdtterritorien bei den Algonkin** (FRANK G. SPECK und SOREN C. EISELEY). — Im Gegensatz zur Auffassung von DIAMOND JENNESS, nach der das System der Familien-Jagdtterritorien bei den Algonkin erst unter europäischem Einfluß entstand, legen SPECK und EISELEY ihre Ansicht dar, daß es bereits vor der Berührung mit den Europäern bestanden hat, und daß der Pelzhandel eher dazu geeignet war, dieses System zu schwächen als zu fördern. Dafür spricht eine genaue Analyse der ältesten Berichte, ferner ähnliche Einrichtungen in Sibirien und bei solchen nordamerikanischen Stämmen, die außerhalb der Einflußzone der Hudson Bay Company lagen. (American Anthropologist 41 [1939], 269—280.)

**Klassifikation der Navaho-Zeremonien** (LELAND C. WYMAN und CLYDE KLUCKHOHN). — Bei den Navaho-Indianern im Südwesten der Union besteht die Tendenz, die Zeremonien zu systematisieren. Diese bestehen vor allem aus Gesangszyklen, ferner aus bestimmten zeremoniellen Handlungen, Opfern von Gebetsstäben, Anlegen von sogenannten Sandgemälden u. a. Vielfach sind mit den einzelnen Zeremonien Ursprungslegenden verbunden. In Typus und Ausgestaltung

recherches archéologiques de M. MATIASSEN, il faudrait fixer le point de départ de la civilisation Thulé dans la Sibirie orientale ou dans l'Amérique septentrionale; la civilisation Inugsuk plus récente se distingue très fortement de la civilisation Thulé plus ancienne et présente des influences de la colonisation norvégienne laquelle se laisse constater au sud de Groenland entre 1000 et 1500. Les fouilles ont démontré que la fin de ces colons scandinaves fut essentiellement amenée par une forte dégénération; il faut y ajouter leur répression systématique par les indigènes qui détruisaient les établissements des étrangers et emportaient leurs armes et leurs instruments. Ces objets servent maintenant à faciliter les dates des établissements des Esquimaux. (The Eskimo archeology of Greenland. Smithsonian Report, 1936, 397—404. With 3 plates.)

**Chasses familiales chez les Algonquins** (FRANK G. SPECK et SOREN C. EISELEY). — Selon M. DIAMOND JENNESS, le système des chasses familiales chez les Algonquins doit son existence à l'influence des Européens. Par contre, MM. SPECK et EISELEY sont d'avis qu'il a existé déjà avant le contact avec les Européens et que le commerce des fourrures devait affaiblir plutôt que favoriser ce système. Ce dernier avis est corroboré par l'analyse détaillée des rapports les plus anciens et par des institutions similaires en Sibirie et chez des tribus de l'Amérique du Nord qui ne subirent jamais l'influence de la Hudson Bay Company. (American Anthropologist 41 [1939], 269—280.)

**Classification des cérémonies Navaho** (LELAND C. WYMAN et CLYDE KLUCKHOHN). — Les Indiens Navaho, au sud-ouest de l'Union, ont la tendance de systématiser les cérémonies. Elles se composent surtout de cycles de chants, d'actes cérémoniels déterminés, d'offrandes de bâtons de prière, d'arrangements de soi-disant tableaux de sable, etc. Certaines de ces cérémonies se rattachent à des légendes d'origine. Part rapport au type et à la forme, dans tout le territoire Navaho

zeigen die Zeremonien, die bei verschiedenen Anlässen (Krankenheilung, Abwehr von Unheil, Herbeiführen von Glück) abgehalten werden, im ganzen Navaho-Gebiet eine betonte Einheitlichkeit. Es konnte eine Liste von 58 Zeremonien bzw. Zeremonialgesängen ermittelt werden, da aber manche Zeremonien z. B. in männlicher und weiblicher Fassung aufscheinen, so kann die ursprüngliche Zahl der Zeremonialgesänge der Navaho auf 35 reduziert werden. Diese Zeremonien (song ceremonials) werden von den Navaho-Priestern nun in sechs große Gruppen eingeteilt, und zwar: Blessing Way, Holy Way (mit sieben Untergruppen), Life Way, Evil Way (mit zwei Untergruppen), War Ceremonials und Game Way (mit zwei Untergruppen). (Navaho Classification of their Song Ceremonials. *Memoirs of the Americ. Anthropol. Assoc.*, No. 50, Menasha 1938. 38 pp.)

**Zur Frage nach den Ur-Algonkin** (JOHANNES GILLE). — Zur Beantwortung dieser Frage untersucht der Verfasser in seinem Aufsatz „Weskarini und Ur-Algonkin, Zur Kenntnis der früheren Algonkinbanden des mittleren Ottawa“ nur die Quellen bis zur zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts und kommt zu dem Ergebnis: „Es ist zweifellos, daß das Zentrum der Ur-Algonkin die ‚île des Allumettes‘ in Ottawa darstellt; doch soll dies keinesfalls bedeuten, daß die Kichisipirini vorzügliches Anrecht auf die Bezeichnung Ur-Algonkin besitzen: diese bilden nur die Zentralbande inter pares des Stammes, den wir unter den Terminus Ur-Algonkin verstehen wollen, dessen linguistisches Charakteristikum die Bildung der Stammesnamen auf *-iriniouek* ist, dem ein bestimmter Algonkin-Dialekt eigentümlich ist, und der das Gebiet nördlich und südlich der ‚île des Alumettes‘ innehatte: Weskarini Matawachkirini und Kichisipirini stellen einwandfrei Banden dieses Stammes dar.“ (Göttingen 1939. Handelsdruckerei C. TRUTE, Quakenbrück.)

**Alte Eigentumsmarken der Siedler Nordamerikas** (FRANK G. SPECK). — Die ersten Ansiedler in Nordamerika brachten aus Europa den Brauch mit, die Tiere ihres Viehbestandes durch Einschnitte in

il y a une suite bien marquée dans ces cérémonies qui ont lieu aux diverses occasions (guérison de malades, préservation de maux, création de bonheur). Il a pu être établi une liste de 58 cérémonies resp. chants cérémoniels; comme certaines de ces cérémonies présentent p. ex. une rédaction masculine et féminine à la fois, les chants cérémoniels originaux des Navaho peuvent se réduire au nombre de 35. Ces cérémonies (song ceremonials), les prêtres Navaho les divisent en six grands groupes, à savoir: Blessing Way, Holy Way (avec sept sous-groupes), Life Way, Evil Way (avec deux sous-groupes), War Ceremonials et Game Way (avec deux sous-groupes). (Navaho Classification of their Song Ceremonials. *Memoirs of the Americ. Anthropol. Assoc.*, No. 50, Menasha 1938. 38 pp.)

**Les Algonquins primitifs** (JEAN GILLE). — Dans son article „Weskarini et Algonquins primitifs. Connaissance des anciennes bandes d'Algonquins sur l'Ottawa moyen“, l'auteur examine seulement les sources jusqu'à la seconde moitié du 17<sup>e</sup> siècle et trouve le résultat que voici: «Il n'y a pas de doute que l'île des Allumettes» représente le centre des Algonquins primitifs dans l'Ottawa. Cela ne signifie nullement que les Kichisipirini aient un droit spécial à la dénomination d'Algonquins primitifs: ils ne forment que la bande centrale inter pares de la tribu que nous désignons par le terme Algonquins primitifs, dont la caractéristique linguistique est la formation des noms des tribus en *-iriniouek*, à laquelle est particulier un dialecte Algonquin déterminé et qui habitait le territoire au nord et au sud de l'île des Alumettes»: Weskarini, Matawachkirini et Kichisipirini représentent sans conteste des bandes de cette tribu. (Göttingen 1939. Handelsdruckerei C. TRUTE, Quakenbrück.)

**Vieilles marques de propriété des colons de l'Amérique du Nord** (FRANK G. SPECK). — Les premiers colons de l'Amérique du Nord importèrent de l'Europe l'usage de marquer, comme leur pro-



die Ohren als ihr Eigentum zu bezeichnen. Jeder Besitzer hatte für sein Vieh eine bestimmte Ohrenmarke, d. h. Eigentums-marke, die auch gerichtlich festgelegt wurde. Der Verfasser hat in seinem Aufsatz „Earmarks of Livestock of the Settlers at Woodbridge, New Jersey, 1716—1799“, aus alten Gerichtsakten eine Anzahl dieser Eigentumsmarken als einen Beitrag zur Besiedlungsgeschichte Nordamerikas veröffentlicht. (The General Magazine and Historical Chronicle, October 1938, 1—8.)

**Alte Keramik auf Florida** (JOHN M. GOGGIN). — Der Verfasser hat einen Muschelhaufen, einen sogenannten *shell-mound*, an der Südwestküste Floridas auf die darin enthaltene alte Keramik untersucht, die glücklicherweise in ihrer Lagerung Schlüsse auf das relative Alter der einzelnen Fundschichten zuläßt. Da über die alte Florida-Keramik noch keine Bearbeitung vorliegt, ist es sehr nützlich, daß der Verfasser in seinem Aufsatz „A Ceramic Sequence in South Florida“ seine eigenen Funde zugleich mit der Keramik aus drei anderen *Mound*-Fundplätzen in Südwest-Florida analytisch bearbeitet und in einer übersichtlichen Tabelle zusammengestellt hat. (New Mexico Anthropologist III [1939], 35—40.)

**Über die Tolteken und ihre Nachfolger** (K. TH. PREUSS † und E. MENGIN). — Zwei erste Fachmänner kommentieren eine der wichtigsten Quellen zum Tolteken-Problem, die „Historia Tolteca-Chichimeca“, die in erster Linie den Schicksalen eines seit 1227 in der Gegend von Quauhtinchan im Staate Puebla wohnenden Indianerstammes gewidmet ist. Man kann allerdings erst vom Jahre 1450 an von wirklicher Geschichte sprechen. Was vorhergeht, bedarf der Ergänzung und kritischen Sichtung, am meisten der alte Bericht über die echten Tolteken. Diese hatten mit einem später eindringenden, aber ihnen doch ganz fremden Naua-Stamme Freundschaft geschlossen und wurden mit der Zeit von dem sich viel kräftiger entwickelnden Bundesgenossen ganz aufgesogen. „Sind also nach unserer Handschrift, aber auch auf Grund anderer einschlägiger Berichte, Tolteken die vor

priété, les bêtes leur appartenant, par des entailles faites à l'oreille. Chaque propriétaire avait pour ses bêtes une marque distincte, marque de propriété, qui avait valeur juridique. Dans son article «Earmarks of Livestock of the Settlers at Woodbridge, New Jersey, 1716—1799», l'auteur a publié, de vieux actes judiciaires, un certain nombre de ces marques de propriété en guise de contribution à l'histoire de la colonisation de l'Amérique du Nord. (The General Magazine and Historical Chronicle, Octobre 1938, 1—8.)

**Vieille céramique en Floride** (JOHN M. GOGGIN). — L'auteur a examiné un monceau de coquilles, dit *shell-mound*, sur la côte sud-ouest de la Floride, en vue de la vieille céramique qui s'y trouvait, laquelle, heureusement, par son gisement, permet de conclure à l'âge des différentes trouvailles. Comme il n'existe pas encore d'étude sur la vieille céramique de la Floride, il est très avantageux que, dans son article «A Ceramic Sequence in South Florida», l'auteur présente une analyse simultanée de ses propres trouvailles et des objets trouvés dans trois autres *mound* de la Floride du Sud-Ouest et qu'il les consigne dans un tableau synoptique. (New Mexico Anthropologist III [1939], 35—40.)

**Les Tolteques et leurs successeurs** (K. TH. PREUSS † et E. MENGIN). — Deux spécialistes de premier ordre commentent une des sources les plus importantes sur les Tolteques, l'«Historia Tolteca-Chichimeca», ayant rapport surtout à la destinée d'une tribu d'Indiens fixée depuis 1227 dans la région de Quauhtinchan, état de Puebla. A partir de l'année 1450 seulement il s'agit de véritables données historiques. Ce qui est antérieur à cette date, surtout l'exposé sur les vrais Tolteques, doit être complété et examiné critiquement. Les Tolteques s'étaient liés d'amitié avec une tribu toute étrangère, qui avait pénétré plus tard dans leur territoire et qui, de beaucoup plus robuste, les absorbait complètement. Cette tribu avait nom de Naua. «Si donc, d'après notre manuscrit, mais aussi d'après d'autres rapports correspondants, les Tolteques ont été, avant l'immigration des Naua, la population à

den einwandernden Naua in Mexiko lebende Bevölkerung einer höheren Kultur gewesen, so ist doch die Aneignungsfähigkeit der Naua und die Ausprägung ihrer Eigenart bei Übernahme der vorgefundenen Kultur nicht gering anzuschlagen. Die Naua sind daher in ihrer Kultur z. Z. auch als Tolteken bezeichnet, so daß der Ausdruck Tolteken für rein geschichtliche Festlegungen in der Archäologie zu vermeiden ist.“ Ein Endurteil über die Ereignisse in unserem Abschluß der Untersuchung beider Forscher möglich sein. Dieses dürfte sich indes von dem bisher erarbeiteten nur wenig unterscheiden. (S.-A. aus Baeßler-Archiv XXI [1938], 66 SS.)

**Die Südostgrenze der Maya** (S. K. LOTHROP). — Nach den alten spanischen Quellen und den Ergebnissen der neueren archäologischen Forschungen versucht LOTHROP die Südostgrenze des Maya-Gebietes zu bestimmen. In El Salvador bildet der Unterlauf des Lempa eine Grenze für sprachliche und archäologische Spuren der Maya. An der Grenze zwischen El Salvador und Honduras läßt sich nur mittels der Sprache die Maya-Grenze annähernd bestimmen. Weiter nördlich sind archäologische Belege wieder reichlich vorhanden, aber eine scharfe Grenze läßt sich nicht ziehen, da in einer ziemlich breiten Grenzzone Maya- und Nicht-Maya-Funde ineinander übergehen. (American Anthropologist 41 [1939], 42—54.)

**Die Kofán-Sprache** (MARCELINO DE CASTELLVÍ). — Die Kofán-Sprache wird heute noch in Kolumbien zwischen den Flüssen San Miguel de Sucumbios, Guamués und Putumayo von etwa 200 Indianern gesprochen. P. MARCELINO DE CASTELLVÍ, O. F. Cap., stellt nach Prüfung aller Unterlagen fest, daß aus der Kofán-Sprache bis jetzt nichts gedruckt wurde, es sei denn möglicherweise ein einziges Wort, und dieses sei noch falsch wiedergegeben. Die Sprache galt bei den Sprachforschern als ausgestorben. Um so erfreulicher ist es, daß der Verfasser jetzt aus den Aufzeichnungen seiner missiona-

civilisation supérieure vivant au Mexique, il ne faudra pas sous-estimer la faculté d'adaptation des Naua, ni l'empreinte de leur particularité dans l'assimilation de la civilisation qu'ils y ont trouvée. Voilà pourquoi, les Naua, pour leur civilisation, sont nommés parfois Toltèques, de sorte que la dénomination Toltèques est à éviter, lorsqu'il s'agit de déterminations purement historiques dans l'archéologie.» Le jugement définitif sur les événements dans notre domaine ne sera possible qu'après la fin de l'examen des deux savants. Il ne devra pas être bien différent de celui que l'on a trouvé jusque-là. (Tirage à part du Baeßler-Archiv XXI [1938], 66 pp.)

**La frontière sud-est des Mayas** (S. K. LOTHROP). — M. LOTHROP cherche à déterminer la frontière sud-est des Mayas, d'après les vieilles sources espagnoles et les résultats des recherches archéologiques récentes. Dans Salvador le cours inférieur du Lempa forme une frontière pour les traces linguistiques et archéologiques des Mayas. A la frontière de Salvador et de Honduras ce n'est que la langue qui permet de déterminer une frontière approximative des Mayas. Plus au nord les documents archéologiques abondent de nouveau; une limite nette ne peut pas être fixée, puisque dans une zone limitrophe assez large les fouilles Mayas et Non-Mayas se trouvent les unes à côté des autres. (American Anthropologist 41 [1939], 42—54.)

**La langue Kofán** (MARCELINO DE CASTELLVÍ). — 200 Indiens environ parlent encore la langue Kofán, en Colombie, entre les rivières San Miguel de Sucumbios, Guamués et Putumayo. Le R. P. MARCELINO DE CASTELLVÍ, O. F. Cap., après examen de toutes les informations, constate que jusque-là de la langue Kofán rien n'a été imprimé, à part peut-être un seul mot qui serait rendu d'une manière fautive. Cette langue passait pour éteinte chez les linguistes. Il est d'autant plus précieux que les notes de ses confrères missionnaires permettent à l'auteur de publier une importante liste de mots

rischen Mitbrüder eine ansehnliche Kofán-Wörterliste veröffentlichen kann. (Journ. de la Soc. des Améric. XXX [1939], 219—233.)

Kofán. (Journ. de la Soc. des Améric. XXX [1939], 219—233.)

**Keramik der Tapajó-Indianer** (HELEN C. PALMATARY). — Die Verfasserin studierte die in amerikanischen und schwedischen Museen enthaltene Tapajó-Keramik, die durch Glück und Zufall seit 1922 besonders in Santarem, beim Einfluß des Rio Tapajoz in den Amazonas, gefunden wurde und den alten Tapajó-Indianern zugeschrieben wird, die dort etwa um die Mitte des 18. Jahrhunderts ausgestorben sind. Durch genaue stilkritische Vergleiche und andere Anhaltspunkte kommt PALMATARY in ihrer lehrreichen Abhandlung „Tapajó-Pottery“ zu überraschenden Ergebnissen: Die Tapajó hatten eine Mischkultur, deren Keramik gewisse süd-amerikanische Elemente enthält, aber auch eindeutig Verwandtschaft mit dem Norden (Antillen, Mittel- und Nordamerika) besitzt und vielleicht sogar Einflüsse aus dem Westen erfahren hat. Nach LOVÉN waren die Arawaken die Vorgänger der Tapajó, während die Munduruku ihre heutigen Nachfolger am Rio Tapajoz sind. (Etnologiska Studier VIII [1939], 1—136.)

**Céramique des Indiens Tapajó** (HELEN C. PALMATARY). — L'auteur étudie la céramique Tapajó qui est dans les musées américains et suédois et qui fut trouvée depuis 1922 surtout à Santarem, à l'embouchure du Rio Tapajoz dans l'Amazonas; elle est attribuée aux anciens Indiens Tapajó qui s'y sont éteints vers le milieu du 18<sup>e</sup> siècle. Par de minutieuses comparaisons critiques de style et d'autres points d'appui, Mme. PALMATARY, dans son étude fort instructive, «Tapajó-Pottery», trouve des résultats surprenants: Les Tapajó avaient une culture mixte dont la poterie contient certains éléments sud-américains; elle a une parenté manifeste avec le nord (Antilles, Centre et Nord de l'Amérique) et a peut-être même subi des influences venues de l'ouest. Selon M. LOVÉN les Arawak étaient les prédécesseurs des Tapajó, tandis que les Munduruku sont leurs successeurs actuels au Rio Tapajoz. (Etnologiska Studier VIII [1939], 1—136.)

**Der Kannibalismus im Caucatal** (HERMANN TRIMBORN). — Der bei vielen Stämmen des kolumbianischen Caucatales zur Zeit der Conquista verbreitete Kannibalismus wird hier nach den ältesten Berichten untersucht, weil die späteren, sekundären Quellen vielfach Vergrößerungen und unberechtigte Verallgemeinerungen enthalten. Danach ergibt sich, daß, abgesehen von einer großen Hungersnot, niemals Stammesgenossen, sondern nur Kriegsgefangene (Männer und Frauen, manchenorts auch die von gefangenen Frauen geborenen Kinder) dem Kannibalismus zum Opfer fielen. Als Grund der Anthropophagie im Caucatal erweist sich der Gedanke magischer Kraftübertragung. Dafür sprechen die zeremoniellen Formen, in denen sie sich abspielte; auch kamen Menschenopfer nach Art der Azteken vor. Die Pflanzerkultur, der der Kannibalismus angehört, ist zeitlich zwischen einer älteren kannibalismusfreien Kulturschicht

**Le cannibalisme dans la vallée du Cauca** (HERMANN TRIMBORN). — Le cannibalisme répandu au temps des conquêtes chez beaucoup de tribus de la vallée du Cauca, en Colombie, est étudié ici d'après les relations les plus anciennes, parce que les sources secondaires, postérieures, contiennent des grossissements et des généralisations non motivées. Il en résulte que, abstraction faite d'une grande famine, jamais les membres de la tribu ne devinrent les victimes du cannibalisme, mais uniquement les prisonniers de guerre (hommes et femmes, en certains endroits aussi les enfants nés de femmes captives). L'idée d'une transmission de forces magiques était la cause de l'anthropophagie dans la vallée du Cauca. Preuve les formes cérémonielles, qui l'entouraient. Il y avait aussi des sacrifices humains selon la manière des Aztèques. La civilisation de planteurs, à laquelle appartient le cannibalisme, doit être datée entre une civilisa-



und einer späteren Herrenkulturschicht anzusetzen. (Zeitschr. f. Ethnol. LXX [1938], 310—330.)

**Zur Soziologie Südamerikas** (JOSEF HAECKEL). — In einer wertvollen Studie über „Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika“ kommt der Verfasser, indem er besonders die soziologischen Verhältnisse bei den Gês, Bororó, Tupi und Aruak studiert, u. a. zu folgenden Ergebnissen: Zwischen den Zweiklassen Süd- und Nordamerikas besteht weitgehende Identität. Das Zweiklassensystem kam wohl über Mittelamerika nach Südamerika und fand anscheinend zuerst in den Anden Eingang. Von dort kam es zusammen mit Clantotemismus nach Brasilien. Clantotemismus in Zentral-Brasilien und im Andengebiet stimmt mit dem nordamerikanischen Totemismus überein. In Brasilien bestand auf dem Boden einer alten Jägerkultur eine Männerhaus-Institution, wie es ähnlich so auch im östlichen Nordamerika und in der Prärie der Fall war. In Nord- und Südamerika wurde das Zweiklassensystem teilweise der Männergemeinschaft dienstbar gemacht. In beiden Fällen scheint die Männergemeinschaft älter zu sein als das Zweiklassensystem. (Zeitschr. f. Ethnol. LXX [1938], 426—454.)

tion plus ancienne exempte de cannibalisme et une civilisation des maîtres postérieure. (Zeitschr. f. Ethnol. LXX [1938], 310—330.)

**Sociologie dans l'Amérique du Sud** (JOSEPH HAECKEL). — Dans son article de valeur «Zweiklassensystem, Männerhaus und Totemismus in Südamerika (Système des deux classes, maison d'hommes et totémisme dans l'Amérique du Sud)» l'auteur étudie surtout les relations sociologiques chez les Gês, les Bororó, les Tupi et les Aruak et trouve les résultats suivants: Il y a une large identité entre les deux classes dans l'Amérique du Sud et l'Amérique du Nord. Le système des deux classes vint dans l'Amérique du Sud par l'Amérique Centrale et fut introduit d'abord dans les Andes. De là il parvint, ensemble avec le totémisme du clan, au Brésil. Le totémisme du clan du Brésil central et des Andes concorde avec le totémisme de l'Amérique du Nord. Au Brésil, sur la base d'une civilisation ancienne de chasseurs, existait l'institution de la maison d'hommes ressemblant à celle qui était en vigueur dans l'est de l'Amérique du Nord et dans la Prairie. Dans l'Amérique du Nord et dans l'Amérique du Sud le système des deux classes fut en partie mis au service de la communauté des hommes. Dans les deux cas la communauté des hommes semble être plus ancienne que le système des deux classes. (Zeitschr. f. Ethnol. LXX [1938], 426 à 454.)

## Ozeanien.

**Kunststile und Kulturwanderungen in Südostasien und Ozeanien** (R. HEINE-GELDERN). — Bei denjenigen Völkern Südostasiens und der benachbarten Inseln, die von den Ausstrahlungen der neueren Hochkulturen noch unberührt sind, finden sich hauptsächlich zwei Stilrichtungen: ein „monumentaler“ Stil, der möglichst einfache Symbole (magischen Charakters) unverbunden nebeneinandersetzt, und ein „ornamentaler“ Stil, der ein kompliziertes System von krummlinigen Ornamenten und stilisierten Tierfiguren bevorzugt. Der „monumentale“ Stil gehört höchstwahrscheinlich der Me-

## Océanie.

**Styles d'art et migrations de civilisations dans l'Asie du Sud-Est et dans l'Océanie** (R. HEINE-GELDERN). — Chez les peuples de l'Asie du Sud-Est et des îles voisines, restés à l'écart des rayonnements des hautes civilisations plus récentes, on trouve surtout deux tendances de styles: un style «monumental» qui juxtapose, sans les relier, des symboles aussi simples que possibles (d'un caractère magique), et un style «ornemental» qui préfère un système compliqué de motifs ornementaux à lignes courbes et à figures d'animaux stylisés. Le style «monumental» appartient très probable-

galithkultur an und ist daher älter als die „ornamentale“ Stilrichtung, die nach der Ansicht von HEINE-GELDERN mit einer Bronzekultur verbunden und in Indonesien erst im 1. Jahrtausend v. Chr. eingedrungen ist. Zur Stütze seiner Auffassung bringt der Verfasser zunächst eine Reihe von Übereinstimmungen in Ornamentmotiven zwischen der frühchinesischen Chang-Kultur und Ozeanien, besonders Marquesas-Inseln und Neuguinea. Ferner untersucht er ausführlich die *Dông-son*-Kultur und ihre Beziehungen, die sich in der einen Richtung bis nach Europa, in der anderen Richtung über Indonesien bis nach Neuseeland erstrecken. (L'art Préboudhique de la Chine et de l'Asie du Sud-Est et son influence en Océanie. *Revue des Arts Asiatiques* XI [Paris 1937], 177—206. Avec 23 figures et 8 planches hors-texte.)

**Ein Jubiläum der Altertumskunde in Niederländisch-Indien.** — Zu seinem fünf- undzwanzigjährigen Bestehen gibt der „Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië“ eine Schrift heraus, die die Geschichte, Aufgabe und Leistung der Vereinigung darstellt und letztere auf 24 Bildtafeln illustriert. (Een oudheidkundig jubileum 1913—1938, 13 blz.)

**Indonesische Einflüsse auf Neuguinea** (H. NEVERMANN). — Machtpolitische Einflüsse des Sultanates von Tidore und friedliche Handelsbeziehungen brachten mancherlei Kulturgüter indonesischen Ursprungs nach Neuguinea. Dazu gehört u. a. die Schmiedekunst, Töpferei und Weberei und mancher Handelsartikel aus jüngerer Zeit. Die Papua selbst beteiligen sich rege an dem Verkehr durch westwärts gerichtete Fahrten. (Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, Nr. 8 [1938], 17—24.)

**Abnahme der Bevölkerung auf den Inseln westlich von Neuguinea** (R. W. CILENTO). — Für die erschreckende Entvölkerung der westlichen Inseln macht CILENTO an erster Stelle die gesundheitlichen Verhältnisse verantwortlich, die bei dem Fehlen vorbeugender Schutzmaßnahmen sehr schlecht sind. Zur Behebung

ment à la civilisation mégalithique; il est donc plus ancien que le style «ornemental» lequel, selon l'avis de M. HEINE-GELDERN, se rattache à une civilisation de bronze et a pénétré dans l'Indonésie au 1<sup>er</sup> millésime av. J.-C. seulement. Pour fonder sa manière de voir, l'auteur relate tout d'abord une série de concordances dans les motifs d'ornements entre l'ancienne civilisation chinoise Chang et l'Océanie, surtout les îles Marquises et la Nouvelle-Guinée. Ensuite, il examine en détail la civilisation *Dông-son* et ses rapports qui s'étendent dans une direction jusqu'en Europe, dans l'autre par l'Indonésie jusqu'à la Nouvelle-Zélande. (L'art Préboudhique de la Chine et de l'Asie du Sud-Est et son influence en Océanie. *Revue des Arts Asiatiques* XI [Paris 1937], 177—206. Avec 23 figures et 8 planches hors-texte.)

**Un jubilé archéologique aux Indes Néerlandaises.** — A l'occasion de la 25<sup>ème</sup> année de sa fondation le «Oudheidkundige Dienst in Nederlandsch-Indië» fait paraître une publication indiquant l'histoire, le but et les résultats de la société; ces résultats sont illustrés sur 24 planches. (Een oudheidkundig jubileum 1913—1938, 13 blz.)

**Influences indonésiennes dans la Nouvelle-Guinée** (H. NEVERMANN). — Des influences de la puissance politique du sultanat de Tidore et des relations de commerce pacifiques ont apporté dans la Nouvelle-Guinée différents avantages dus à une culture d'origine indonésienne, entre autres: la forgerie, la céramique, le tissage et maints articles de commerce des temps récents. Les Papous eux-mêmes participent au trafic par des voyages dans la direction de l'ouest. (Mitteilungsblatt der Gesellschaft für Völkerkunde, No. 8 [1938], 17—24.)

**Diminution de la population dans les îles à l'ouest de la Nouvelle-Guinée** (R. W. CILENTO). — M. CILENTO rend responsable de la dépopulation effrayante dans les îles occidentales en premier lieu les conditions hygiéniques qui sont très mauvaises, vu le manque de mesures prophylactiques. Pour remédier à cette

der Not schlägt er im einzelnen weitgehende Maßnahmen vor, verschieden je nach den Bedürfnissen der einzelnen Inseln. Reiche statistische Angaben und eingehende Schilderungen zeigen, daß der Direktor des Gesundheitsamtes des Territory of New Guinea über die Lage der Dinge unterrichtet ist. (The Causes of the Depopulation of the Western Islands of the Territory of New Guinea. Canberra 1928, IX & 82 pp.)

**Tubuan-Gesänge von Neupommern** (G. PEEKEL). — Den Kern des Artikels bilden 52 Tubuan-Gesänge im Urtext mit Übersetzung und erklärenden Noten. Dazu kommt einleitend eine ausführliche Darstellung der sprachlichen Eigenarten der Gesänge, die in der jetzt herrschenden Mundart der Qunantuna abgefaßt sind, und weitgehende Erläuterungen inhaltlicher Art. (Über das Wesen der Tubuan-Maske von Neupommern. Zweiter Teil: *A Tapialai* oder Tubuan-Gesänge. Archiv für Anthropologie und Völkerforschung XXIV [1938], 103—139.)

**Der Australienforscher Eylmann** (O. BUNZENDAHL). — BUNZENDAHL skizziert das Lebensschicksal des einsamen und eigenartigen Forschers, der, vielseitig ausgebildet und interessiert, drei Australienreisen unternahm und sich in der wissenschaftlichen Öffentlichkeit bekannt machte durch das Werk: „Die Eingebornen der Kolonie Südaustralien“, Berlin 1908. Er starb 1926, vergessen und verarmt. Seine Sammlung ging in den Besitz des Deutschen Kolonial- und Übersee-Museums zu Bremen über. (Der Australienforscher Dr. ERHARD EYLMANN und seine Sammlung im Deutschen Kolonial- und Übersee-Museum zu Bremen. Veröffentlichungen des Deutschen Kolonial- und Übersee-Museums II [1938], 33—80.)

**Kindfisch-Märchen in Ozeanien** (WALTER KNOCH). — Ausgehend von einem Osterinsel-Märchen, in dem ein Kind in einen Fisch verwandelt wird, weist der

détresse il propose en détail de larges mesures variant selon les besoins des différentes îles. D'abondantes données statistiques et des rapports circonstanciés prouvent que le directeur de la commission sanitaire du Territory of New Guinea est fort bien renseigné sur la situation. (The Causes of the Depopulation of the Western Islands of the Territory of New Guinea. Canberra 1928, IX & 82 pp.)

**Chants Tubuan dans la Nouvelle-Bretagne** (G. PEEKEL). — Le noyau de l'article est formé par 52 chants Tubuan dans le texte original avec les traductions et des notes explicatives. Dans l'introduction il y a un exposé détaillé des particularités linguistiques des chants lesquels sont rédigés dans le dialecte qui prédomine actuellement, celui des Qunantuna. Il s'y ajoute des explications détaillées se rapportant aux divers sujets. (Über das Wesen der Tubuan-Maske von Neupommern. Zweiter Teil: *A Tapialai* oder Tubuan-Gesänge. Archiv für Anthropologie und Völkerforschung XXIV [1938], 103—139.)

**L'explorateur de l'Australie Eylmann** (O. BUNZENDAHL). — M. BUNZENDAHL donne une biographie de cet explorateur solitaire et singulier qui, ayant eu une instruction universelle et des intérêts multiples, entreprit trois voyages en Australie et se fit connaître au monde scientifique par son œuvre «Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien» (Les indigènes de la colonie de l'Australie méridionale), Berlin 1908. Il mourut en 1926, tombé dans l'oubli et dans l'indigence. Sa collection devint la propriété du Deutsches Kolonial- und Übersee-Museum zu Bremen (Musée Allemand Colonial et Transatlantique de Brême). (Der Australienforscher Dr. ERHARD EYLMANN und seine Sammlung im Deutschen Kolonial- und Übersee-Museum zu Bremen. Veröffentlichungen des Deutschen Kolonial- und Übersee-Museums II [1938], 33—80.)

**Le conte de l'enfant-poisson en Océanie** (WALTER KNOCH). — Partant d'un conte de l'île de Pâques, dans lequel un enfant est changé en poisson, l'auteur dé-



Verfasser nach, daß dieses Märchenmotiv in vielen Mythen ganz Ozeaniens wiederkehrt. Damit hängen allgemein die mythischen Beziehungen zusammen von Wassertieren (Fische und Aale) und Schlangen zur geschlechtlichen Fruchtbarkeit, vom Menschen zum Fisch und umgekehrt und von den Fischen zum Kannibalismus und Menschenopfer. (Mitteilungen d. Anthropol. Ges. Wien LXIX [1939], 24—33.)

**Das Höchste Wesen in Lio** (PAUL ARNDT). — Über „*Dua Nggae*, das Höchste Wesen im Lio-Gebiet (Mittel-Flores)“ stellt P. PAUL ARNDT, S. V. D., eine große Anzahl Originaltexte mit deutscher Übersetzung zusammen und kommt dadurch zu dem Ergebnis, daß *Dua Nggae* gewiß typische Eigenschaften des Höchsten Wesens besitzt, aber auch mit Naturgeistern, besonders in der Mond- und Erdeistmythologie, enge Verbindung hat und nicht zuletzt auch mit dem Hinduismus; *Dua* und *Nggae* scheinen Sanskritwörter zu sein. Ja, es „scheinen die Bedeutungen der beiden Namen die ganze Geschichte der indischen Religion bis tief in die Spekulation des Brahmanismus wiederzuspiegeln. Ein solch tiefes Eindringen von Gedanken einer fremden Religion ist nur möglich durch sehr innige Beziehungen zu jenem Volke. Und die sind nur gegeben, wenn das Lio-Volk selbst noch mit den ersten Einwanderern der Arier im nördlichen Vorderindien zusammen gelebt hat“. (Annali Lateranensi III [1939], 141—210.)

**„Haben“ und „sein“ in der Iloko-Sprache** (MORICE VANOEVERBERGH). — In dem Iloko auf den Philippinen werden beide Begriffe durch dieselben Wörter wiedergegeben, und zwar muß man unterscheiden, ob lokative Bedeutung damit verbunden ist oder nicht. Im ersten Falle nimmt man *addá* in bejahenden und *awán* in verneinenden Aussagen. Im zweiten Falle sind sie bei affirmativen Sätzen in das Prädikat eingeschlossen, bei verneinenden Sätzen in das Negationsadverb. P. VANOEVERBERGH belegt diese und die damit zusammenhängenden grammatikalischen Regeln mit vielen praktischen Beispielen. (The Philippine Journ. of Science LXVI [1938], 417—438.)

montre que ce motif se retrouve dans beaucoup de mythes dans toute l'Océanie. S'y rattachent en général les relations mythiques entre la fécondité sexuelle et animaux aquatiques (poissons et anguilles) et serpents, les relations entre hommes et poissons et vice versa, celles entre les poissons et le cannibalisme et les sacrifices humains. (Mitteilungen d. Anthropol. Ges. Wien LXIX [1939], 24—33.)

**L'être suprême à Lio** (PAUL ARNDT). — Le R. P. PAUL ARNDT, S. V. D., réunit un grand nombre de textes originaux, avec la traduction en allemand, sur «*Dua Nggae*, l'être suprême dans le territoire Lio (Centre de Flores)» et trouve que *Dua Nggae*, tout en possédant des qualités typiques de l'être suprême, a des rapports étroits avec des esprits de la nature, notamment dans la mythologie des esprits de la lune et de la terre, et avec l'hindouisme. *Dua* et *Nggae* semblent être des mots de la langue sanscrite. «Il paraît que les significations de ces deux noms reflètent toute l'histoire de la religion indoue jusque fort avant dans la spéculation du brahmanisme. L'infiltration tellement profonde des idées d'une religion étrangère n'est possible que grâce à des rapports très intimes avec le peuple en question. Et ces rapports existent seulement, si le peuple Lio lui-même a vécu ensemble avec les premiers immigrants des Aryens, au Nord de l'Inde Anglaise.» (Annali Lateranensi III [1939], 141—210.)

**«Avoir» et «être» dans la langue Iloko** (MORICE VANOEVERBERGH). — La langue Iloko, dans les Philippines, rend ces deux idées par les mêmes mots; il faut distinguer, s'il s'y joint ou non une signification locative. Dans le premier cas *addá* est employé dans les propositions affirmatives et *awán* dans les propositions négatives. Dans le second cas, ils sont inclus dans le prédicat, dans les propositions affirmatives, dans l'adverbe de négation, dans les propositions négatives. Le R. P. VANOEVERBERGH prouve par une multitude d'exemples pratiques ces règles et les autres règles grammaticales qui s'y rapportent. (The Philippine Journ. of Science LXVI [1938], 417—438.)

**Das Häuptlingswesen bei den Mafulu in Papua** (ANDRÉ DUPEYRAT). — Der vom Verfasser unter dem Titel „L'Outame, monarque Papou“ veröffentlichte, sehr wichtige Artikel geht im wesentlichen auf die Forschungen des Rév. P. FASTRÉ, M. S. C., zurück, der in dreißigjähriger Missionsarbeit bei den Mafulu Klarheit über die soziale Organisation im allgemeinen und das Häuptlingswesen im besonderen bei diesen Stämmen sich erwerben konnte. Im einzelnen schildert der Verfasser: mythologischen Ursprung, Oberhoheit und Macht, Familie und Regierung, Ansehen, Reichtum und Ehren des Häuptlings, der bei den Mafulu mit allgemeinem Namen *Utame* heißt. (Anmerkung der „Anthropos“-Redaktion: Tatsächlich ist die Existenz eines Häuptlings bei dem Papua-Volk der Mafulu in den Inlandbergen von Britisch-Neuguinea für die Ethnologie eine neue Erkenntnis. Inhaltlich und formell deckt sich dieses Häuptlingstum weitgehend mit jenen gleichen Einrichtungen, die sich bei manchen, eines der melanesischen Idiome sprechenden Neuguineastämmen an der Küste oder auf den vorgelagerten Inseln finden, wie z. B. bei den Sepa in Bogia oder auf der Insel Manam. HÖLTKER.) (Le Bull. des Miss. XVIII [1938], 167 bis 176.)

**Altersklassen in Papua** (F. E. WILLIAMS). — Der bekannte Regierungsanthropologe F. E. WILLIAMS bringt in seinem Artikel „Seclusion and age grouping in Papua“ lehrreiche Angaben über die Knabenabsperrung zur Zeit der Geschlechtsreife und über die Altersklassen bei den Elema-Stämmen am Golf von Papua. Die Absperrung ist meist schon außer Gebrauch gekommen. Die noch bestehenden Altersklassen, die so alle zwei bis drei Jahre ihren Namen wechseln, sind Zusammenfassungen von Altersgenossen beiderlei Geschlechtes, ohne daß die soziale Struktur des Volkes dadurch besonders beeinflusst wird. Die Absperrung hat keinen inneren Zusammenhang mit den Altersklassen und beide sind nicht wesentliche Bestandteile der Soziologie des Elema-Volkes. (Oceania IX [1939], 360 bis 381.)

**Die Frau und Witwe in Melanesien** (JOACHIM HENNING). — In einem Beitrag

**Les chefs chez les Mafulu en Papua** (ANDRÉ DUPEYRAT). — L'article très important que l'auteur a publié sous le titre «l'Outame, monarque Papou», a pour origine essentielle les explorations du R. P. FASTRÉ, M. S. C., qui pendant les 30 années de sa mission chez les Mafulu put acquérir des connaissances très nettes sur l'organisation sociale et la situation des chefs chez ces tribus. L'auteur décrit en détail l'origine mythologique, l'autorité et le pouvoir, la famille et le gouvernement, la considération, la fortune et les honneurs du chef, qui chez les Mafulu porte le nom général d'*Outame*. (N. de la Réd. de l'«Anthropos»: L'existence d'un chef chez le peuple Papou des Mafulu dans les montagnes de l'intérieur de la Nouvelle-Guinée Britannique est une connaissance nouvelle pour l'ethnologie. Par l'idée et la forme la situation de ces chefs est largement identique aux mêmes institutions qui se retrouvent chez plusieurs tribus de la Nouvelle-Guinée, parlant un des idiomes mélanésiens, habitant la côte ou une des îles proches des côtes, comme p. ex. chez les Sepa dans Bogia ou dans l'île de Manam. HÖLTKER.) (Le Bull. des Miss. XVIII [1938], 167—176.)

**Classes d'âge en Papua** (F. E. WILLIAMS). — L'anthropologue de Gouvernement bien connu F. E. WILLIAMS, dans son article «Seclusion and age grouping in Papua», fournit des indications instructives sur la séclusion des garçons à l'époque de la puberté et sur les groupements d'âge chez les tribus Elema du Golfe de Papouasie. La séclusion, d'une manière générale, est déjà tombée en désuétude. Les classes d'âge qui existent encore et qui changent de nom tous les deux ou trois ans, rassemblent les camarades d'âge des deux sexes, sans influencer particulièrement par là la structure sociale du peuple. Il n'y a pas de rapport intime entre la séclusion et les classes d'âge; toutes les deux sont des éléments non essentiels de la sociologie du peuple Elema. (Oceania IX [1939], 360—381.)

**La femme et la veuve en Mélanésie** (JOACHIM HENNING). — Dans une étude

„Zum Leben der Witwe in Melanesien“ unternimmt der Verfasser den Versuch, „möglichst sämtliche Erscheinungsformen des Lebens einer Witwe zu erfassen, zu beschreiben und durch einige Beispiele zu belegen“ (OTTO-RECHE-Festschrift, München 1939, 298—304). Vorher hatte er schon eine größere Monographie über „Die Frau im öffentlichen Leben in Melanesien“ erscheinen lassen, die u. a. zu folgenden Ergebnissen führte: Die Stellung der Frau im kultischen Leben ist eine einheitliche und ist in einer Entwicklung begriffen, die vom ursprünglich bestehenden völligen Ausschluß der Frauen zu deren allmählich immer mehr sich ausbreitenden Teilnahme führt. Ebenso verhält es sich mit der Stellung der Frau im geselligen Leben. Der Anteil der Frau an der im täglichen Leben zu verrichtenden Arbeitsleistung entspricht der natürlichen Arbeitsteilung. Eine politische Bedeutung weiblichen Einflusses ist nicht nachweisbar. (183 SS. Leipzig 1936. Verlag: JORDAN & GRAMBERG.)

**Ein Melanesierschädel mit Parietalia bipartita** (OTTO SCHLAGINHAUFEN). — „Irre ich nicht“, sagt der Verfasser, „so sind bis jetzt überhaupt nur drei Schädel Erwachsener beschrieben, welche das Parietale bipartitum beidseitig besitzen“, und dazu gehört der von ihm untersuchte Melanesierschädel von den Portlands-Inseln. Das ist auch der einzige Fall unter 612 neu-irländischen Schädeln. (OTTO-RECHE-Festschrift, München 1939, 200 bis 207.)

**Entzifferung der Bambus-Bilderschrift Neu-Caledoniens** (MARGUERITE DELLENBACH und GEORGES LOBSIGER). — Die mit Bilderschriften beschriebenen Bambusrohre aus dem Neu-Caledonien früherer Zeit sind bekannt. Über den eigentlichen Zweck dieser Bambusstangen von beträchtlicher Länge gehen die Meinungen auseinander. Die beiden Autoren haben schon früher einige dieser Bilderschriften auf dem äußeren Mantel der Bambus mit Erfolg zu entziffern sich bemüht. In der vorliegenden Publikation sind es wieder elf Bambusrohre, deren Schrift mit Hilfe der Mythen zu deuten versucht wird. Wie es scheint, mit Erfolg. Auch das tägliche

«La vie de la veuve en Mélanésie l'auteur essaye «de saisir, de décrire et de documenter par quelques exemples pour autant que possible toutes les manifestations de la vie d'une veuve» (Publication d'hommage offerte à M. OTTO RECHE, München 1939, 298—304). Précédemment il avait publié une monographie sur «La femme dans la vie publique en Mélanésie». En voici, entre autres, quelques résultats: La situation de la femme est unitaire et se trouve dans une évolution qui conduit de la complète exclusion originaire des femmes à leur participation toujours croissante. Il en est de même de la position de la femme dans la vie sociale. La part de la femme au travail à accomplir dans la vie de tous les jours correspond à la division naturelle du travail. On ne peut pas constater que l'influence des femmes ait une portée politique. (183 pp. Leipzig 1936. Editeur: JORDAN & GRAMBERG.)

**Un crâne mélanésien avec parietalia bipartita** (OTTO SCHLAGINHAUFEN). — «Si je ne me trompe, dit l'auteur, il y a jusque-là seulement trois crânes d'adultes ayant des deux côtés l'os pariétal divisé dont on ait donné une description.» Parmi eux figure le crâne mélanésien qu'il a examiné et qui provient des îles Portland. C'est aussi le seul cas parmi les 612 crânes de la Nouvelle-Irlande. (Publication d'hommage offerte à M. OTTO RECHE, München 1939, 200—207.)

**Déchiffrement de l'écriture figurative bambou de la Nouvelle-Calédonie** (MARGUERITE DELLENBACH et GEORGES LOBSIGER). — Les bambous de la Nouvelle-Calédonie des temps antérieures sur lesquels on a découvert des écritures figuratives sont connus. Les opinions sont partagées sur le but véritable de ces bambous, d'une longueur respectable. Antérieurement déjà les deux auteurs se sont efforcés avec succès de déchiffrer quelques-unes de ces écritures figuratives constatées sur la surface des bambous. Dans la publication présente on essaie d'interpréter, à l'aide des mythes, l'écriture de 11 nouveaux bambous. La vie



Leben der Insulaner ist manchmal Inhalt dieser Schriften, (Arch. suisse d'Anthrop. gén. VIII [1939], 105—148.)

**Bilder von den Kleinen Sunda-Inseln** (G. P. ROUFFAER). — Von 140 Aufnahmen, die ROUFFAER dem Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië vermacht hat, veröffentlicht das Institut 60 Stück. Sie enthalten meistens Abbildungen von Megalith- und Hausbauten aus Soemba und Flores mit kurzen Erläuterungen. (Ethnographie van de Kleine Soenda Eilanden in beeld. te 's Gravenhage 1937. 63 blz.)

**Kanus in Ozeanien** (A. C. HADDON und JAMES HORNELL). — Das Abschlußheft bringt die Zusammenfassung und ethnologische Auswertung des im 1. und 2. Heft gebotenen Materials (cf. „Anthropos“ XXXIII [1938], 296 und 979 f.). Sie berücksichtigt die Forschungsergebnisse RIVERS', FRIEDERICI'S, CHURCHILL'S u. a. und sucht die verschiedenen Bootsformen mit den einzelnen Wanderungszügen in Verbindung zu bringen. Obgleich die Bevölkerung Ozeaniens in allen Teilen als eine gemischte zu betrachten ist, geht die papuanische Unterschicht jedoch nicht über die Grenzen Melanesiens hinaus, findet sich nicht einmal in ganz Melanesien. Die Schichtung entsteht durch verschiedene Wanderzüge, die von Indonesien ausgehen und bis nach Polynesien reichen, jedoch meistens nicht auf direktem Wege. (Canoes of Oceania. Vol. III. Definition of terms, general survey, and conclusions. By A. C. HADDON and J. HORNELL. Bernice P. Bishop Museum, Spec. Publication 29. Honolulu 1938. II and 88 pp.)

**Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien** (J. SÖDERSTRÖM). — Die Verbreitung der Sitte (in Neuguinea, Melanesien, Westpolynesien, nördliche und östliche Randzone Australiens) läßt auf melanesischen Ursprung schließen, der möglicherweise mit dem Vorkommen in Indien zu verknüpfen ist. Am häufigsten kommt die Fingerverstümmelung bei Trauerfällen vor, woraus sich ihre Vornahme zur Strafe oder zu magischen

quotidienne des insulaires fournit parfois le contenu de ces écritures. (Arch. suisse d'Anthrop. gén. VIII [1939], 105—148.)

**Illustrations des petites îles de la Sonde** (G. P. ROUFFAER). — Des 140 photographies dont M. ROUFFAER a fait cadeau au Koninklijk Instituut voor de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, l'Institut en publie 60. Cette publication contient surtout des reproductions de mégalithes et de maisons, munies de brèves explications. (Ethnographie van de Kleine Soenda Eilanden in beeld. te 's Gravenhage 1937. 63 blz.)

**Canots en Océanie** (A. C. HADDON et JAMES HORNELL). — Le fascicule final donne la récapitulation et l'exploitation ethnologique des matières présentées dans les deux fascicules précédents (cf. „Anthropos“ XXXIII [1938], 296 et 979 s.), tenant compte des résultats d'exploration de MM. RIVERS, FRIEDERICI, CHURCHILL et autres, et cherchant à établir les rapports entre les différentes formes de canots et les différentes expéditions de migration. Quoique la population de l'Océanie soit à considérer dans toutes ses parties comme une population mélangée, la couche inférieure papoue ne dépasse pas les limites de la Mélanésie; elle ne se retrouve même pas dans toute la Mélanésie. Les différentes couches remontent à des migrations partant de l'Indonésie et allant, rarement par voie directe, jusqu'en Polynésie. (Canoes of Oceania. Vol. III. Definition of terms, general survey, and conclusions. By A. C. HADDON and J. HORNELL. Bernice P. Bishop Museum, Spec. Publication 29. Honolulu 1938. II and 88 pp.)

**Estropiements de doigts dans l'Océan Pacifique et en Australie** (J. SÖDERSTRÖM). — L'extension de cette coutume (Nouvelle-Guinée, Mélanésie, Polynésie occidentale, nord et est de la zone côtière de l'Australie) permet de conclure à une origine mélanésienne laquelle se rattache peut-être à la présence de cette coutume aux Indes. L'estropiement des doigts arrive le plus souvent lors des décès; de là sa pratique s'est développée en

Zwecken in Australien entwickelt hat. (Zeitschrift für Ethnologie LXX [1938], 24—47.)

**Zierkunst in Australien** (D. S. DAVIDSON). — Obwohl Material in reicher Fülle vorliegt, reicht es doch nur zu einem vorläufigen Überblick aus. Dieser ergibt folgendes Bild: Die Eingebornen verzieren ihre Gebrauchsgegenstände gern, sowohl profane wie religiöse. Die Gründe dafür sind mehr ästhetischer als religiöser Natur. In der Technik wiegt Schnitzen und Malen vor. Die Verbreitung bestimmter Muster und Motive ist sehr verschieden; einige sind lokal begrenzt oder nur auf bestimmten Gegenständen festzustellen; andere jedoch überall verbreitet, oft infolge nachweisbarer Übertragungen. Trotz des durchaus dynamischen Charakters und einer anscheinenden Ursprungseinheit („basical unity“) australischer Zierkunst lassen sich fünf Distrikte unterscheiden auf Grund vorherrschender Motive oder Techniken: 1. Der West-Süd-Distrikt mit Zickzacklinien; 2. der Zentral-distrikt mit konzentrischen Kreisen; 3. der Nord-Distrikt mit Maltechnik; 4. der Nord-Ost-Distrikt mit mäanderartigen Schlingen und Schiffchenmotiven; 5. der Süd-Ost-Distrikt mit Fischgrätenmuster und konzentrischen Quadraten und Rhomben. Diese Distrikte lassen sich wieder unterteilen und zeigen mannigfache Beziehungen untereinander. (A Preliminary Consideration of Aboriginal Australian Decorative Art. Memoirs of the American Philosophical Society held at Philadelphia, Vol. IX [1937], XIII and 147 pp.)

**Totemismus in Australien** (A. P. ELKIN). — Die Definition des Totemismus als eines Verwandtschaftsverhältnisses zwischen einem Individuum (oder einer Gruppe von Individuen) und einem Naturding (oder einer Spezies) ist zu oberflächlich, da sie über die Art dieser Beziehungen nichts aussagt. Ein eingehendes Studium des Totemismus erweist diesen vielmehr als den Ausdruck der Lebensphilosophie und Weltanschauung der Eingebornen, die Mensch und Natur als ein allseits verbundenes Ganze sieht. ELKIN hat sich die Aufgabe gestellt, die Äußerungen einer sol-

Australie en vue de punitions ou de buts magiques. (Zeitschrift für Ethnologie LXX [1938], 24—47.)

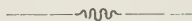
**Ornmentation en Australie** (D. S. DAVIDSON). — Malgré leur grande quantité, les objets suffisent seulement pour se faire un aperçu provisoire qui se présente comme suit: Les indigènes aiment à orner leurs objets d'usage, tant profanes que religieux. Les causes en sont de nature plutôt esthétique que religieuse. La sculpture et la peinture prédominent. Certains dessins et motifs sont différemment répandus; quelques-uns ont une délimitation locale ou sont à constater sur des objets déterminés seulement; d'autres cependant sont répandus partout, souvent par suite de transpositions que l'on peut documenter. Malgré le caractère complètement dynamique et l'unité de base probable («basical unity») de l'ornementation australienne, l'on peut distinguer cinq districts, en vertu des motifs ou techniques qui prédominent: 1<sup>o</sup> Le district ouest-sud aux lignes zigzagüées; 2<sup>o</sup> le district central aux cercles concentriques; 3<sup>o</sup> le district nord à la technique picturale; 4<sup>o</sup> le district nord-est aux enlacements méandriques et aux motifs de petits bateaux; 5<sup>o</sup> le district sud-est aux dessins à arête de poisson et aux carrés et losanges concentriques. Ces districts se laissent de nouveau subdiviser et présentent diverses relations entre eux. (A Preliminary Consideration of Aboriginal Australian Decorative Art. Memoirs of the American Philosophical Society held at Philadelphia, Vol. IX [1937], XIII and 147 pp.)

**Totémisme en Australie** (A. P. ELKIN). — La définition du totémisme disant qu'il est un rapport de parenté entre un individu (ou un groupe d'individus) et un être de la nature (ou une espèce) est trop superficielle, puisqu'elle n'indique rien sur la nature de ce rapport. L'étude approfondie du totémisme prouve qu'il est plutôt l'expression des idées qu'ont les indigènes sur le monde et la vie, selon lesquelles l'homme et la nature sont un tout relié sous tous les rapports. M. ELKIN s'est proposé d'étudier les manifestations de ces idées chez des tribus australiennes. Il publie sous le titre «Stu-

## Miscellanea.

chen Lebensanschauung bei australischen Stämmen zu erforschen. Drei Arbeiten von ihm, die in der Zeitschrift „Oceania“ bereits veröffentlicht wurden, sind hier unter dem Titel „Studies in Australian Totemism“ neu erschienen: 1. Totemism in North-Western-Australia (Oceania III [1932/33], 257—296; 435—481; IV [1933/34], 54—64). 2. Sub-section, Section and Moiety Totemism (ib. IV, 65—90). 3. The Nature of Australian Totemism (ib. IV, 113—131). (The Oceania Monographs, No. 2, Sidney.)

dies in Australian Totemism» trois articles qu'il avait déjà fait paraître dans la revue «Oceania»: 1<sup>o</sup> Totemism in North-Western-Australia (Oceania III [1932/33], 257—296; 435—481; IV [1933/34], 54 à 64). 2<sup>o</sup> Sub-section, Section and Moiety Totemism (ib. IV, 65—90). 3<sup>o</sup> The Nature of Australian Totemism (ib. IV, 113 à 131). (The Oceania Monographs, No. 2, Sidney.)





## Bibliographie.

**Bornemann Fritz.** *Die Urkultur in der kulturhistorischen Ethnologie.* Eine grundsätzliche Studie. (Sankt Gabrierl Studien, Band VI.) 148 SS. in 8°. Mödling bei Wien 1938. Verlag der Missionsdruckerei St. Gabriel. Preis: RM 3.—.

Ein junger, dem Anthropos-Kreis nahe verbundener Priester-Philosoph bringt mit vorliegendem Band „eine grundsätzliche Studie“ heraus und widmet sie „P. W. SCHMIDT, S. V. D. zum siebenzigsten Geburtstag“. Nach des Verfassers Vorwort sind nicht die konkreten Einzeluntersuchungen (zur Frage der Urkultur) und ihre Ergebnisse, sondern die ihnen zugrunde liegende methodische Haltung Gegenstand seiner Arbeit. Zu diesem Zweck unterzieht er die einschlägigen Arbeiten der führenden Vertreter der kulturhistorischen Ethnologie, FR. GRAEBNER, W. SCHMIDT, W. KOPPERS, P. SCHEBESTA und M. GUSINDE, einer kritischen Untersuchung. Im Anschluß an diese Autoren glaubt er die Grundrichtungen der Beweisgänge am klarsten darlegen zu können. Er verabsäumt an gegebener Stelle nicht, nachdrücklich aufmerksam zu machen, daß die Kritik über die kulturhistorische Ethnologie und deren Methode jeden einzelnen dieser Autoren individuell würdigen müsse, „und bei manchem muß man beachten, daß er auch in grundlegenden Anschauungen eine Geschichte hat“ (S. 148). Man beachte unter dieser Rücksicht im besonderen die Abschnitte „Geschichtliches“ (S. 108 f., 111 f.), die in knappen Strichen die Geschichte, d. h. Werden und Wandel der Auffassungen der beiden führenden Männer dieses wissenschaftlichen Kreises aufzeigen.

BORNEMANN entledigt sich seiner Aufgabe unter Anwendung äußerster kritischer Schärfe in den begrifflichen Bestimmungen und der Abgrenzung der Termini; das „distinguo“ ist auch ihm der erprobte Weg zu subtilster Sauberkeit. Was bei Durcharbeitung des Bandes vorerst auffällt, ist die Tatsache, daß ein Mann aus dem engsten Kreis um P. W. SCHMIDT in uneingeschränkter Freiheit, ohne Ansehen der Person, mit einer Sachlichkeit bis zur Inkonzilianz zu der wissenschaftlichen Persönlichkeit seines Lehrers und einzelner seiner Ordensbrüder Stellung zu nehmen in der Lage ist. Das zeugt für die Geistesweite dieses Kreises und läßt in der theoretischen Fundierung wie auch konkreten Anwendung der Grundsätze kulturhistorisch-ethnologischen Arbeitens alles eher denn Einengung und Erstarrung wahrnehmen. Wo derartige Kritik angenommen, ja gefördert wird, da ist gesunde Bewegungsmöglichkeit, der — vielleicht nach vorübergehenden Schwankungen — der Zukunftserfolg nicht versagt sein kann. Welch ungemessene kritische wie auch positive Arbeitsleistung — das bringt BORNEMANN's Studie erneut zum Bewußtsein — steckt in der Ausbildung der kulturhistorischen Ethnologie und ihrer Methode, wieviel Mühen um klare Begriffe und zuverlässige methodische Grundsätze! Und wenn da und dort eine Stellung aufgegeben werden muß, dann gilt hier das „Magna voluisse sat“.

Was den Begründer der kulturhistorischen Ethnologie, FR. GRAEBNER, angeht, so hat er in BORNEMANN einen erfolgreichen und geistesscharfen Sachwalter gefunden, der zu wiederholten Malen zugunsten seiner Thesen gerade gegenüber W. SCHMIDT eintritt. Naturgemäß setzt sich der Hauptteil des Buches (S. 62—101) mit P. SCHMIDT und seiner Stellung zur Frage der Urkultur und der kulturhistorischen Ethnologie überhaupt auseinander. Der Verfasser war dabei in der günstigen Lage, sich in unmittelbar mündlichen Aussprachen von dieser Seite her Interpretationen und auch Retraktionen holen zu können. Man wird in Hinkunft BORNEMANN's Studie als „Addenda et Corrigenda“ zu SCHMIDT's „Handbuch der Methode“ legen.

Der Begriff Urkultur sowie der ihm zugrunde liegende Begriff von Alter (lokal- und entwicklungsgeschichtliches, relatives und ethnologisches Alter) wird hier in wirklich dankenswerter Weise einmal scharf umrissen und eindeutig bestimmt. Mit einer erstaunlichen Akribie logischer und methodologischer Distinktion werden nicht weniger denn fünf verschiedene Fassungen von ‚Urkultur‘ innerhalb der kulturhistorisch-ethnologischen Fachliteratur nachgewiesen und voneinander abgehoben. Mit viel Recht wird auf den Nachteil des Terminus ‚Urkultur‘ hingewiesen, der wegen seiner mangelnden Eindeutigkeit wenig geeignet sei (S. 60), und hier im besonderen, wo es um Fragen geht, die vielen für ihre Weltanschauung von Bedeutung sind, eine feste Terminologie gefordert (S. 132). SCHMIDT's Argument für das „höchste ethnologische Alter“ der Urvölker aus der geographischen Lagerung ihrer Wohnsitze (vorausgesetzt ist dabei der einmalige und einheitliche Ursprung des Menschengeschlechtes) und das der Primitivität der Wirtschaft, Ergologie und sozialen Struktur, dargelegt in „Ursprung der Gottesidee“, Bd. II, 1—12, sind in den anschließenden Darbietungen eben dieses und der folgenden Bände zurückgetreten und haben den Beziehungskriterien die führende Stelle eingeräumt. Mit ihrer Hilfe hat dann SCHMIDT in *UdG VI* das höchste entwicklungsgeschichtliche Alter zu erreichen gesucht. Man wird sich demnach der Annahme des einheitlichen Ursprungs der Menschheit als bloßer Arbeitshypothese und ebenso des hypothetischen Charakters des Beweises aus der Primitivität bewußt sein müssen und darf letzteren Beweis „vor allem nicht als Beweis der kulturhistorischen Methode hinstellen, da der Schöpfer dieser Methode, GRAEBNER, ihn ausdrücklich ablehnt und nur als Bestätigung zugelassen hat“ (S. 89). So sind die Beziehungskriterien — wie GRAEBNER eindeutig und ohne Schwanken sie festhielt — als „die Wurzeln der kulturhistorischen Methode“ zu betrachten. Im einzelnen wird dann noch die Stellung der Vertreter der kulturhistorischen Ethnologie zur Frage der methodologischen Bedeutung der Völkerwanderung und zur Beweisführung aus den Beziehungskriterien überprüft.

Hat man mit zunächst einiger Geduld und dann wachsender Aufmerksamkeit die zehn Kapitel durchgangen, so wird man sich ohne Umschweif eingestehen, man hat von BORNEMANN manches neu und vieles besser sehen gelernt. Wohl war man da und dort fürs erste versucht, etwas wie ‚Hyperkritizismus‘ vor sich hinzudenken, aber schon ein paar Zeilen später sagt man sich in ruhigerer sachlicher Abschätzung der Dinge: Er hat recht und es ist gut so; es mußte da einmal bis ins kleinste einzelne hinein-gebohrt werden! So werden dann aus den „Spitzfindigkeiten“ recht beachtenswerte methodische Forderungen. Daß der Verfasser, wie er selber glaubt, durch seine grundsätzliche Studie für die positive Beweisführung klarere Bahnen und zugleich der vielfachen Kritik an den Kulturkreisen und vorab an den Urkulturen einen neuen Weg gewiesen hat, dieses Verdienst dürfen wir ihm vorbehaltlos zuerkennen und wollen es ihm in seiner Bedeutung nur noch unterstreichen. Darüber werden wir aber doch den Wunsch nicht unausgesprochen lassen, daß er nun selber einmal nach kritisch-methodisch-philosophischer Aussprache seiner Gedanken über die grundlegenden Fragen der kulturhistorischen Ethnologie, sie auf umfassendem konkreten Sachgebiet betätige. Vielleicht sind dann die Nächstgemeinten und wir darüber hinaus in noch günstigerer Lage, seine gewiß nicht anspruchlosen Forderungen an methodisches Arbeiten zu überprüfen, und noch bereiter, sie rückhaltlos zu würdigen.

Ow, Anton Freiherr von. *Hom-Wodan-Faust*. Religionsgeschichtliche Fragen. 88 SS. in 8<sup>o</sup>. Solln vor München 1937. Herold-Verlag Dr. FRANZ WETZEL & Co.

FREIHERR VON OW steht seit mehr als drei Jahrzehnten im Banne der *Hom*-Gestalt (siehe seinen Aufsatz „Religionsgeschichtliches aus SVEN HEDIN's ‚Transhimalaja‘“, *Anthropos* V, 1910, S. 1058—1071); er ist fasziniert von seiner Idee: *Hom* ist eine geschichtliche Person, der falsche Prophet der nach-noachitischen Zeit; er erscheint unter anderen Namen wieder als *Indra-Soma*, *Schiwa-Rudra*, *Adi-Buddha*, *Wodan-Odin*! Seinen Ursitz hatte *Hom* im zentralen Asien (Transhimalaja, am heiligen See Mansarovar mit dem Berg Kailas). Schade! Schade darum, weil unser Verfasser bedeutsame religions- und mythengeschichtliche Dinge spürt, sein Historizismus sie ihm aber sogleich unter den Händen schwinden macht. Für uns ist *Hom* samt seinen richtig mit ihm in eine Reihe gestellten Verwandten keine mystisch-visionäre Angelegenheit, sondern eine kulturhistorische Tatsachenfrage. So gibt es denn in dem Büchlein Schiefes und Unrichtiges, Eigenwilliges und Abwegiges in Fülle, das uns grausam viel Gutgläubigkeit zumutet. Und trotzdem, FREIHERR VON OW ist lesenswert! Sehen wir in *Hom* — losgelöst von aller Personalität — den Kämpfer des neuen gegen den alten Glauben, den „Pseudoheiland“ gegen die Vertreter des alten Gottesglaubens, dann hat der Verfasser das Herkommen und Vordringen der (Lunar-) Mythologie gegen den Hochgottglauben der Urzeit an einzelnen Stellen trefflich gesehen und darzustellen gewußt. Man kann da manches recht aufschlußreiche und anregende Wort finden.

Gut wird *Odin-Wodan* in seinem mythisch-dämonischen Wesen gezeichnet. Er ist seinem innersten Wesen nach der Zauberer, der Urmensch-Urschamane (er hat also die Zauberei nicht erst dazugelernt, wie es S. 34, Anm. 7, heißt). Und VON OW hat recht, wenn er verneint, daß die Weltesche als Lebensbaum und Galgen *Odin's* durch christliche Anschauung beeinflußt sei; vielleicht nur die Idee des Selbstopfers *Odin's* für die Welt. *Odin*, der sich hinopfernd am „Galgen“, der Weltesche *Yggdrasil*, stirbt, ist der Schamanengott, der durch neun Tage, im letzten Drittel, abnehmende Mond, der „hängend“ am Himmelsbaum = Milchstraße als Stamm des Himmelssternenbaumes „stirbt“ und hinabfällt. Das lunar-schamanistische (Dunkelmond-) Wesen *Odin-Wodan's* wird — um nur aus dem vorgelegten Material das Bezügliche herauszuheben — erhärtet: durch die immer wieder hervorgehobene und auch tatsächlich wahrscheinliche Herkunft *Wodan's* aus dem innerasiatischen Hochland; durch seine Verbindung mit Weltbaum und Leibroß („reitender Gott“), seine (etwas verhüllte) Dreiköpfigkeit und Dreiäugigkeit (das dritte Auge an der Stirne); seine Beziehung zur Schlange, zu Wein und Meth („*Wodan's* Minne“; Rauschtrank als Trank der Unsterblichkeit, d. h. des Wiederauflebens nach dem Tode), zu Unterwelt, Nacht und Tod. Als echter Urschamane fordert er Menschenopfer, genauer: im Menschenopfer wird sein eigenes Schicksal immer wieder erneuert; der geopfte Mensch ist Stellvertreter des Schamanen, der sonach Opferer und als Inkarnation des Urmenschen-Urschamanen = *Wodan*-Geopferter ist. Weiters zeigen nach der angegebenen Richtung: „der Wanderer“, „der Mann vom Berg“, „der Felsengott“ (sekundär und erst auf ihn übertragen ist die Vorstellung „Sonne in der Felsenhöhle“), der Streifförderer (Kriegsgott). Zu ihm als Dunkelmondwesen konnte als mythischer Gegenpol der Lichtgott (das Lichtmondwesen) *Baldur* gesehen werden. Wenn *Odin* im Julfest besonders gefeiert wurde, so liegt hier der mythologisch nicht ungewöhnliche Fall der Einsetzung des solaren Jahresthemas an die Stelle des ursprünglich lunaren Monatsthemas vor, und so konnte sich dann *Wodan*, allerdings nur recht schwach, als Sonnenwesen geben. Insoferne *Odin-Wodan* den altgermanischen Himmels-gott *Ziu* — *Tyr* — *Tius* — verhältnismäßig spät — verdrängte, kann er in die Reihe der „Neugläubigen“ eingestellt werden (vgl. *Odin's*, des Asen, Kampf gegen die Wanen). Als Verfechter eines neuen Glaubens verkörpert er ein dem altgermanischen Wesen „Artfremdes“, „Nichtnordisches“; er ist ein Gott, „der nicht Leben schützt, sondern Leben fordert, der nicht erhält, sondern vernichtet“ (S. 39; nach HOFFMANN, in „Nordische Welt“, Jännerheft 1937, 31).



„Wodan ist mehr als eine bloß germanische Gottgestalt. Er hat säkuläre, allgemein menschliche Bedeutung“ (S. 55). Das soll dann in den Abschnitten: „Wodan, das Urbild des Faust“ und „Wuotanismus, der Irrglaube eines sterbenden Zeitalters“ gezeigt werden. Im Odinskult „steckt eine Art von Luziferismus“ (S. 62), Wodan ist der Typ des gegen Gott sich auflehrenden Menschen. Das ist alles richtig gesehen und mit der Glut des von seiner Idee Ergriffenen wiedergegeben.

Daß das Sonnensymbol mit dem wahren Heilbringer, dem Kündler des wahren Gottesglaubens, das Mondsymbold dagegen mit dem Pseudopropheten, dem Kämpfer für den neuen, gottwidrigen Glauben zusammengeht, ist eine religionsgeschichtlich willkürliche, ja unmögliche Aufstellung. Desgleichen (S. 74 und 87) die Gegenüberstellung: Familienvater als kultischer Hüter der reinen religiösen Formen — Priester (-Kasten) als Wegbereiter der Zauberei und des Aberglaubens. Zur Klärung und Richtigestellung möge unter dieser Rücksicht das in der Besprechung von „La Sorcellerie dans les pays de Mission“ (vorliegendes Anthropos-Heft, S. 444) Gesagte nachgelesen werden.

Vor dem letzten Grund und Sinn aller dieser Dinge aber, dem Verhältnis von Religion und Mythos, steht von Ow ratlos; es ist nicht klares wissenschaftliches Erkennen, auch nicht intuitives Schauen, eher ein Ahnen im Unterbewußten, aus dem sich sein starker Glaube herausgebildet hat.

L. WALK — Wien.

*La Sorcellerie dans les pays de Mission.* Hekserij in der Missielanden. Compte rendu de la XIV<sup>e</sup> Semaine de Missiologie de Louvain 1936. (Museum Lessianum. Section Missiologique. Nr. 25.) 468 pp. in 8<sup>o</sup>. L'Édition Universelle, S. A. 53, Rue Royale, Bruxelles. DESCLÉE DE BROUWER & Cie., Paris. Prix: Texte complet Fr. 65.—, Rapports français Fr. 40.—, Rapports néerlandais Fr. 35.—.

Der Bericht der 14. Missiologischen Woche zu Löwen 1936 (beschiedt von 300 Vertretern aus 39 verschiedenen Missionsgesellschaften) bietet zwölf Vorträge in französischer und elf in holländischer Sprache. Gebietsmäßig werden darin behandelt: Afrika (weit überwiegend), der Alte Orient, Indien, Indonesien, die Salomon- und die Kei-Inseln und Süd-Neuguinea. Die besondere Aufmerksamkeit des Religionsethnologen zieht V. VAN BULCK, S. J., auf sich, der in seinem (noch zu erwähnenden) Vortrag wie auch in den den einzelnen Vorträgen jeweils angeschlossenen Aussprachen (Échange des vues) durch seine kritischen und scharf distinguierenden Bemerkungen allenthalben positiv Neues beizusteuern weiß (S. 109 f., 156, 224 f.). Von ihm stammt auch die reiche, allerdings Afrika einseitig bevorzugende Literaturübersicht (S. 233—282) zu den einschlägigen Materien: Theorien über Magie, primitive Mentalität, Dynamismus und *Mana*-Begriff, Schamanismus.

Aus der Reihe der Vorträge sollen im folgenden einige unter dem Gesichtspunkt des religionsethnologischen Interesses herausgehoben werden.

Aus dem einführenden Bericht von P. CHARLES, S. J. (S. 9—34), sieht man sofort: hier soll Ordnung und Klarheit geschaffen, durch das verwirrende Begriffs- und Tatsachendickicht „Magie“ sollen ein paar Orientierungswege mit offenem Durchblick gelegt werden. Klare Scheidung, rechte Begriffe! CHARLES gesteht freimütig: „On peut, sans témérité, affirmer qu'il y a là une erreur d'appréciation chez le missionnaire. — Tout fétiche est démoniaque; guérisseurs ou jeteurs de sort sont également suppôts de diable; remèdes magiques et possession vont de pair“ (S. 19). „Sur ce point nous nous séparons de tous les auteurs qui, jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et même jusqu'à nos jours, ont défini sorcellerie toute association extérieure avec le démon“ (S. 23). Diese in missionarischen Kreisen einmal sauber getane Scheidung wird der Ethnologe mit freudiger Zustimmung unterstreichen. Die als wesentlich erkannte Trennungslinie zwischen der Tätigkeit des Magiers als Kultmannes und des eigentlichen (Schwarz-)

Zauberers geht durch eine Anzahl von Vorträgen hindurch. Sie ist religionsgeschichtlich auch darum von größter Wichtigkeit, weil sie das Fragegebiet „Ursprung des Priestertums“ unmittelbar schneidet.

So zeigt H. NICOL, S. J., in „Sorciars et devins-guérisseurs a Madagascar“ (S. 35—49): die heidnischen Eingebornen machen „une distinction radicale entre le vrai sorcier, celui qui est nuisible à la société et le faux sorcier, le médecin universel, le guérisseur de l'âme et du corps, qui était le recours et le bienfaiteur de la société“ (S. 35 f.). Der eine in nächster Beziehung zum Schöpfergott, die anderen: „Ce sont des gens de ténèbres.“ Eine zeitentsprechend aufmerksame Beachtung dürfte DUFONTENY's (C. SS. R.) Thema „Les sorciars comme chefs de rébellion“ (S. 70—88) finden: Das Heraufkommen der nationalistischen Bewegungen in Afrika seit dem großen Krieg 1914. Auch hier tritt in Erscheinung der Unterschied zwischen dem sorcier und dem féticheur, ersterer der Träger der neuen religiös-nationalen Ideen. Der Nationalismus ist zur „neuen Kirche“ geworden. Die mannigfachen, aus verschiedenen Ursachen herkommen- den Elemente zusammenzuschließen und auf ein Ziel hin auszurichten, dazu erscheint der sorcier; er ist die Seele der neuen Religion. Sein Wirken ist anti-europäisch, die katho- lische Kirche erscheint ihm als naturgemäßer Feind. In der Aussprache gibt der Vor- tragende hierzu noch einige ergänzende Bemerkungen: „Il y a des bruits qui circulent périodiquement, annonçant l'achat du Congo par l'Amerique, l'arrivée et la domination des Allemands, etc. D'ou l'on apprend l'apparition de la secte 'America' ou 'Bagermani' etc. — qui ne sont que des dénominations du prophétisme“ (S. 88).

Im wesentlichen zielt auf die zuvor betonte Unterscheidung der Beitrag des Apo- stolischen Vikars von Matadi (Belgisch-Kongo), Mgr. CUVELIER, C. SS. R., „La sor- cellerie appelée *kindoki*“ (S. 89—110): Das Wirken des (Schwarz-) Zauberers *indoki* im Gegensatz zu dem des *nganga*, letzterer ein Beauftragter Gottes, der die Heilmittel (*nkisi*) zur Verfügung stellt, ersterer ein Sendling des Dämons.

Und ungefähr das gleiche Resultat ergibt der Versuch einer begrifflichen Be- stimmung von sorcellerie, divination, fétichisme von AUZANNEAU, C. S. Sp., in seiner Studie „La sorcellerie en Afrique Équatoriale Française“ (S. 110—124).

Was QUIRIN, O. M. Cap., in seinem Bericht „La sorcellerie dans l'Inde“ (S. 159—173) über die zwei Formen von Zauberei in Indien sagt: die aus den Büchern des Tantrismus geschöpfte und im Sivaismus wurzelnde, wissenschaftlich vorgetragene „klassische Form“ auf der einen Seite, die von Zauberern niedrigen Ranges (Fakiren, Hellsehern, religiösen Bettlern u. a.) hinausgetragene volkstümliche Form auf der an- deren Seite, trifft mit obiger Unterscheidung nicht zusammen. Um die „klassische Form“ in ihren Ursprüngen zu verstehen, müßte der Sivaismus-Säktismus und seine Basis, die (S. 161 f. vorgelegte) Schöpfungslehre, in ihren mythischen Grundlagen tiefer gesehen werden.

Den unter ethnologischer Rücksicht inhaltsvollsten Beitrag bietet V. VAN BULCK, S. J., in „Magie, tooverij en hekserij in de Volkenkunde“ (S. 324—348). Religion und Magie, „weiße“ und „schwarze Magie“ werden in klarer begrifflicher Ab- sonderung in ihrem gegenseitigen Verhältnis und ihren wesentlich trennenden Unter- schieden einander gegenübergestellt.

Dem Religionsethnologen wäre eine Abhandlung wie die K. L. BELLON's: „Het begrip tooverij in de vergelijkende Godsdienstwetenschap“ (S. 295—306) von Interesse und Wert, erginge der Verfasser sich nicht in apodiktischen Aussprüchen, die allzu ein- fach und kategoristisch sind, als daß sie durch die viel komplexeren Tatsachen der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit gedeckt werden könnten (S. 301: Entwicklung der magischen Praktiken, Entstehung des „Fetischismus“, Magismus und des *Mana*-Be- griffes; Analyse des Schamanismus). Auf die Tatsache einer aus dem inneren Asien vorstoßenden Welle des Schamanismus hätte DE BIL, S. J., in seinem Abriß der Ge- schichte der Zauberei im kirchlichen Mittelalter („La sorcellerie dans l'Histoire ecclé- siastique“, S. 179—193) wohl notwendig Bezug nehmen müssen. Der kulturhistorische Zusammenhang ist zweifellos da, bisher kaum irgendwo entsprechend beachtet! Ein

Gegenstück findet DE BIL's Arbeit in P. CHARLES' „La sorcellerie dans la pensée et la pratique des Missionnaires d'Orient au XVI<sup>e</sup> siècle“ (S. 194—206). Eine Beziehungsforschung im genannten Sinne wäre auch hier dankbar und ergebnisreich gewesen.

Wahrhaft dankeschuldig aber sei noch eine Arbeit verzeichnet: E. KELLER's, C. S. Sp., vorzügliche Auseinandersetzung mit einer heute noch zäh eingenisteten religionsgeschichtlichen Theorie: „M. LÉVY-BRÜHL et le Prélogisme des Primitifs“ (S. 125—141). KELLER ist Forscher-Missionar, der die Haltungen seiner Eingebornen (Kamerun) aus ihrem Seelenleben zu verstehen sucht, und er ist ein ebenso guter Kenner LÉVY-BRÜHL's. Darum wirken seine Feststellungen so frappant und überzeugend. Er ist berechtigt, LÉVY-BRÜHL entgegenzuhalten: „Généralisations illégitimes, par négligence de réalité.“ „Il est facile, avec ces procédés, de creuser un fossé infranchissable entre primitif et civilisé; mais ce fossé, il vient de vous, il n'est pas dans la réalité“ (S. 127, 128).

Mit seinem reichen und originalen Material wird dieser Band des Löwener Museum Lessianum in seiner kritischen Sichtung und Durchleuchtung des Begriffs- und Tatsachenkomplexes „Magie“ (Sorcellerie), auch wenn er zunächst als moral-pastorale Unterweisung der Missionare gedacht ist, dem Religionsethnologen eine ergiebige Fundquelle und ein brauchbarer Berater sein können und als solcher in wissenschaftlichen Fachkreisen verdienstermaßen sich Geltung verschaffen.

L. WALK — Wien.

**Frobenius Leo.** *Schicksalskunde.* (Schriften zur Kulturkunde von Leo Frobenius. Band V: Schicksalskunde.) 211 SS. in 8<sup>o</sup>. Weimar 1938. Verlag HERMANN BÖHLAU's Nachf. Preis: geb. RM 5.20.

Die „Schicksalskunde“ eröffnet mit ihrer zweiten Auflage die Reihe der zum 65. Geburtstag des Autors in Neuauflage erscheinenden „Schriften zur Kulturkunde“. Das Buch ist ein Kompendium seiner Kulturmorphologie, eine kurzgefaßte Paideuma-Lehre. Die Paideuma-Idee ist Grundgehalt und Zielrichtung aller Geistesäußerungen des älteren FROBENIUS. Wir könnten das vielleicht in seine eigene bildhafte Sprache übersetzen: Er hat die Paideuma-Idee nicht geschaffen, er ist von ihr „ergriffen“ worden, ist von ihr „besessen“. Der Mensch in solcher Zeit „sieht nur noch das Eine, das über alles andere erhaben Erscheinende“. Charakteristisches Begleitsymptom der „Ergriffenheit“ aber ist allzeit die Vereinseitigung (s. S. 180 f.). Was wir in der „Schicksalskunde“ vor uns haben, ist der geistvoll-eigenwillig vorgetragene, bisweilen von der wissenschaftlichen Tatsachenunterlage sich ablösende Versuch einer kulturhistorischen Ganzheitslehre, einer Phänomenologie der verpersönlichten Kulturseele. Mit dem Tode des bis in seine letzten Tage erstaunlich fruchtbaren Forscher-Philosophen dürfte diese Idee wohl in ihren ersten Anfängen stecken bleiben; sie war zu ausschließlich auf die e i n e Persönlichkeit gestellt. Zur tatsächlichen Klärung scheint es nicht überflüssig, festgestellt zu haben, daß im Gegensatz zur paideumatischen Kulturidee eines FROBENIUS der Kulturkreisbegriff GRAEBNER-SCHMIDT'scher Prägung ein wesentlich anderes ist: nicht ein Kultur erzeugendes, Kultur ausgliederndes a priori-Seiendes, sondern die schöpferisch-geistige Antwort eines bestimmten Menschenkreises auf die natürlichen Gegebenheiten seiner Innen- und Umwelt, also ein bewußt und gewollt Erzeugtes; geschichtlich Gewordenes.

Seines paideumatischen Kulturschemas willen wird FROBENIUS konstruktiv bis zu klassisch-evolutionistischen Reihungen und Ordnungen. Man überschauet etwa den kulturmorphologischen Stufenbau S. 150 f. und 203—205. Im einzelnen: „Die Gestaltwerdung der ‚Gottheiten‘ und ‚Götter‘ kann (!) nur eine späte Erscheinung im Werden der Kultur sein“ (S. 135); oder: Erst in einer verhältnismäßig späten Periode (Einsetzen der III., der Venus-Konstellation) tritt die Erscheinung des Todes in das Bewußtsein und wird damit die Daseinsfrage zum Problem (S. 133). Derartiges und noch anderes ist nur aus



des Verfassers „Ergriffenheit“ von seiner Idee einigermaßen erklärbar. So gleitet er in geistvoll sein sollende Philosopheme hinüber, wo kulturhistorische Tatsächlichkeiten sich bereits verflüchtigt haben. Auf der ethno-mythologischen Tatsachengrundlage beharrend, bedauert man es, ihm auch in seine Raumbild- und Zahlensymbolik hinein — so dankenswert die hier in erstmaliger Thesenstellung gebrachten Anregungen sind — nicht vorbehaltlos folgen zu können. Die Konstellationen: zu- und abnehmender Mond als Brüder-Gegensatzpaar (reine Mondmythologie), Licht- und Schwarzmund, oder abnehmender Lichtmond - Sonne als verschiedengeschlechtiges Geschwisterpaar (Mond-Sonnenmythologie), die so weithin die Mythologie (z. B. Südasiens) geradezu beherrschen, sind gänzlich aus dem Betrachtungskreis ausgeschaltet (s. S. 115). Ein gleiches Schicksal ist den mythologisch bedeutsamen Zahlen 7 und 9 widerfahren. Ganz richtig wird die 3 als die lunare „Zahl der Zeitordnung“ aufgefaßt, nicht mehr richtig aber ist es — so spekulativ schön das in der Gegenüberstellung auch sein mag —, die 4 als die solare Zahl der Raumordnung ursprünglich und einfachhin zu betrachten. Wir haben viel Grund, anzunehmen, daß auch diese Zahl älter ist in ihrer Bedeutung als Symbolzahl der Mondvierteilung und damit der lunaren „Wirbelbewegung“ (Swastika), denn als solarer Ausdruck des in der Horizontalen basierenden Raumgefühls.

Die Darlegungen der Paideuma-Lehre sind umrahmt von Erörterungen über das „Schicksal“: eine Geschichtsphilosophie in paideumatischer „Wesensschau“. Der Paideuma-Ganzheitsbegriff wird als das „Schicksal“, das Schicksal des deutschen Volkes im besonderen, aufgezeigt. „Soweit“ — glaubt der Verfasser mit Befriedigung von der Erstausgabe des Buches (1931) feststellen zu können — „in ihr von Deutschlands Schicksal gesprochen wurde, hat sich die Diagnose als richtig erwiesen“ (S. 9). Das Urteil darüber sei jedem einzelnen überlassen.

L. WALK — Wien.

**Much Rudolf.** *Die Germania des Tacitus.* XIII + 460 SS. Mit einer Karte und 26 Abbildungen auf 12 Tafeln. (Germanische Bibliothek, Erste Abteilung, V. Reihe, 3. Band.) Heidelberg 1937. CARL WINTER'S Universitätsbuchhandlung. Preis: geh. RM 12.—, geb. RM 14.—.

MUCH darf als einer der letzten in der Reihe der großen Klassiker der Germanistik bezeichnet werden und als Übergang zu einem neuen Forschertypus auf dem Gebiete der germanischen Altertumskunde. Ein Größter war er jedenfalls durch die ihm eigene Würde, durch die tiefe Lauterkeit, Lebendigkeit und Güte seines Wesens, durch die strahlende, fröhliche Kraft seines Lehrtalents. Insbesondere wer das warme Aufleuchten all dieser Eigenschaften bei ihrem Sonnenuntergang miterleben durfte, wird die Begegnung mit MUCH zu den besonderen Gnadenfügungen, zu den geistig aufs höchste bereicherten Strecken seines Lebens zählen.

Zur Germanistik alter Schule gehörte MUCH zweifellos deshalb, weil er trotz seiner vollen Aufgeschlossenheit für Volkskunde, Prähistorie und Rassenlehre sich in seinen wissenschaftlichen Arbeiten im wesentlichen innerhalb des Bereiches der literarischen Quellen und der sprachlichen Forschungsmittel hielt. Hier lag auch das Feld seiner eigentlichen Großleistungen. Seit J. GRIMM hat niemand der philologisch-etymologischen Feinarbeit so viel zugetraut wie er. Und was er aus den überlieferten alten Stammesnamen auf diese Weise kulturgeschichtlich für die germanische Frühzeit herauszuschürfen verstand, wird hie und da vielleicht in seiner Haltbarkeit und Tragweite bezweifelt werden müssen, niemals aber in seinem Gesamtwerte erschüttert und kaum wesentlich übertroffen werden können. Die köstlichste Perle dieser Art, vielleicht überhaupt das Kabinettstück all der Unmenge der so charakteristischen MUCH'schen Kleinveröffentlichungen ist wohl seine Studie „Der germanische Osten in der Heldensage“ (ZfdA. 57).

Größere Werke stehen bei MUCH nur am Anfang und am Schlusse seiner Laufbahn. Dort die Monographie über den germanischen Himmelsgott, hier der Germania-

kommentar. Daß dieser Meister in seinen Vorlesungen immer wieder auf die älteste literarische Stromquelle unserer Kenntnis von den Altgermanen zurückkam und schließlich gerade seine diesbezüglichen Erklärungen dazu benützte, um gewissermaßen den selbstkritisch nachgeprüften Reinertrag seiner eigenen weitverstreuten Forschungen zusammenzufassen, ist keineswegs als bloßer Zufall zu betrachten. Er wollte in dieser entscheidenden Sache das Urteil nicht den Latinisten, die er schelmisch gerne als die „Klassikaner“ bezeichnete, überlassen und noch weniger den Wirthianern und Teudtianern. Sein Gutachten bedeutet trotz aller Reserve im großen und ganzen eine Rechtfertigung des TACITUS gegenüber CAESAR und damit eine Zurückweisung jener, die zugunsten ihrer Luftkonstruktionen die so verschwommenen und dürrtigen Angaben des CAESAR begreiflicherweise vorziehen. Gleichzeitig werden aber auch ganz deutlich diejenigen in die richtigen Schranken gewiesen, die NORDEN's bekannte Arbeit dahin verstehen zu dürfen glaubten, daß die schleimigen Myzelien einer antiken ethnologischen Motivik die wahren Tatbestände bei TACITUS so stark überwuchern, daß man so gut wie gar nicht mehr sagen könne, wie es wirklich gewesen sei. Gewinnt man auch den Eindruck, daß MUCH manchmal, um den Einklang zwischen dem Wortlaut der Germania und unserem sonstigen Wissen über die frühgermanische Kultur herzustellen, fragliche Lesearten deckt (z. B. *invicis* statt *vicinis* hinsichtlich der Feldwirtschaft, S. 233 f.), ja, daß er sich mitunter selber, um einen Namen aufzuhellen, fast ins Spielerische verliert (z. B. wenn er *Istaevones* mit „iste“, d. h. dem Teufel in Verbindung bringt, S. 26), nach einem sorgfältigen Studium des MUCH'schen Werkes wird man sich fast überall noch mehr als bisher bedenken, etwas von den taciteischen Nachrichten einfach in den Wind zu schlagen.

Im übrigen wollen wir uns hier auf das Wesentliche beschränken. Um was es da am meisten geht, ist, MUCH's Kommentar und überhaupt sein ganzes Lebenswerk richtig einzuordnen in den Gesamtstand der heutigen Germanenforschung. Aus dem Nachlaß des Meisters erhält man nicht das richtige Bild, von welcher Bedeutung es war, daß er gelebt hat. In seinen Schriften erscheint er der Hauptsache nach nur als Vollender alter, solider Methoden. In Wirklichkeit war er aber gewiß wie kein anderer der Bahnbrecher und Erzieher einer neuen Forschergeneration. Stammen doch die hervorragendsten auf Herausstellung des Arteigenen im alten Germanentum bedachten Junggermanisten aus seiner Schule. Der konservative MUCH stand keineswegs in allem auf ihrer Linie, vor allem war er voll Ehrfurcht vor dem Christentum. Aber den sanctus amor patriae et nationis propriae, das sorgfältige Bedachtsein auf das Sondergepräge, das alle Erscheinungen des geistigen und materiellen Lebens der alten Germanen aufweisen, das Bestreben, dem nordischen Gedanken richtige Geltung zu verschaffen, ohne den Phantasten in die Hände zu arbeiten, das alles haben sie von ihm, und sie sind durch ihn zweifellos zu einem notwendigen Gegenpol gegenüber weitausgreifenden Synthesen, wie wir Kulturhistoriker sie pflegen, geworden. Mögen sie aber darüber nicht vergessen, daß MUCH die grundsätzliche Berechtigung einer solchen, gewiß sehr heiklen allgemein völkerkundlichen Betrachtung der Germanenkultur neben der innergermanischen Forschungsweise durchaus anerkannte und förderte, ja sogar selber davon mitunter, z. B. in der SEGER-Festschrift, einen durchaus freundlichen Gebrauch machte. Noch in seinem Schlußwerke, eben in unserem Kommentar, erwähnt er auf S. 381 ohne jede bittere Verdächtigung, mit dem ihm eigenen aufbauenden Wohlwollen, eine einschlägige Arbeit der Anthropos-Richtung.

ALOIS CLOSS — Graz.

---

Schomerus Rudolf, Dr. *Die Religion der Nordgermanen im Spiegel christlicher Darstellung*. IV+164 SS. Borna, Bez. Leipzig, 1936. Verlag von ROBERT NOSKE. Preis: kart. RM 6.60, geb. RM 7.20.

Es bedarf der heute so selten gewordenen Gerechtigkeit gegen das Christentum, wenn beurteilt werden soll, wie weit die christlichen Berichterstatter uns ein richtiges oder

ein verzerrtes Bild über das Heidentum der Altgermanen überliefert haben. Für das Festland hat BOUDRIOT das Nötigste herausgearbeitet. Noch viel wichtiger war es, nun auch einmal das nordische Quellmaterial auf seine christliche Durchsiebung und Übermalung hin zu überprüfen, denn dieses Schrifttum ist bekanntlich viel umfangreicher und gehaltvoller als der südliche Quellenbestand, stammt aber, die als Zeugin so hochbewertete Islandsaga nicht ausgenommen, in der fertigen Form durchaus aus christlichem Munde.

SCHOMERUS, ein Göttinger Dissertant und nicht der Hallenser Religionshistoriker, bringt Sachlichkeit und Sachkenntnis genug mit, um eines der dankenswertesten Bücher zu liefern, die in den letzten fünf Jahren über Germanenreligion vorgelegt wurden. Das Überraschendste an seinen Ergebnissen ist wohl dies, daß sich eine eigene Gruppe von Berichten heraushebt, nämlich SNORRI, ADAM VON BREMEN und Vatnsdoelasaga, die das germanische Heidentum als eine Vorbereitung auf das Christentum ansieht und es infolgedessen hablos betrachtet. Das geht so weit, daß bei SNORRI sogar *Odin* christliche Züge erhält (S. 133). Wenn dabei auch manches Christliche unrichtig ins Altgermanische hineingesehen (S. 132) oder gar das Heidnische bewußt ausgehöhlt wird, im großen ganzen ist das Bild bei SNORRI, insbesondere aber in den sogenannten Isländergeschichten (Familiensagas, unter diesen besonders die *Eyrbyggjasaga*) und in der *Landnámabók* wahrheitsgetreu entworfen. Mit Ausnahme der *Hrolf saga kraka* (S. 57) fehlt der christliche Geist auch den mythischen *Fornaldarsögur*.

Dagegen herrscht anderwärts, nämlich in den Bekehrergeschichten der Königs- und der Bischofssagas, eine vom spanischen Suebenmissionär, dem Bischof MARTIN VON BRACARA, beeinflußte, in RIMBERT'S *Vita Ancari* besonders aufdringlich werdende Neigung, in den germanischen Göttern Teufel und im Kult Teufelswerk zu sehen. SAXO ist von dieser Sucht zwar frei, aber sein Haß ist deshalb nicht geringer, er übertreibt alles ins Abstoßende und Bizarre. Trotzdem blickt aber auch in dieser Gruppe der echte Sachverhalt überall genügend durch. Wo die Dämonisierung vorwaltet, wird zwar gewöhnlich entstellt, aber seltener glatt erfunden, und bei SAXO fällt bekanntlich den Kennern der altosteuropäischen Völkerkunde seit langem der merkwürdige Zusammenklang des Motivenkreises um *Othinus* mit den kaukasisch-ossetisch-skythothrakischen Zuständen auf, über den SAXO nicht literarisch unterrichtet sein konnte und dessen germanische Entsprechungen er auch nicht aus den Fingern gesogen haben kann. Diese (von uns, nicht von SCHOMERUS gemachte) Feststellung überhebt natürlich nicht der Mühe, im einzelnen genau nachzuprüfen, wie weit man den Berichten trauen darf. Im einzelnen scheint mir SCHOMERUS in dieser Hinsicht überkritisch zu sein. So, wenn er S. 91 die Behauptung von einer Speisung der Götterbilder als christliche Erfindung hinstellt. BIRKELI hat doch klar gezeigt, daß zum mindesten der Julpuppe Körner und Bier gereicht wurden. Auch daß hinter den Beschwörungen von Geistern in Steinen offenkundig Schamanismus und nicht bloße Erfindung steckt (S. 80), entgeht ihm, weil er nicht völkerkundlich orientiert ist. Am allerwenigsten kann *Wodan's* Zauberei und Totenmagie als bloße christliche Dämonisierung angesprochen werden. Kaum zu überzeugen vermag SCHOMERUS dann mit seiner Leugnung einer Verschlechterung des alten Heidentums gegen das Ende hin. Was er da bezüglich des Menschenopfers S. 106 ff. ausführt, beruht doch fast lediglich auf der falschen Annahme, daß ein Zug unglaublich sei bloß deshalb, weil er in mehreren Parallelerzählungen nur einmal vorkommt. Warum dies? Insbesondere aber, wie kann man übersehen, daß das Hängeopfer an Stätten, wo in alter Zeit nur das Sumpfoffer berichtet ist, später stark hervortritt, und wie kann man bezweifeln, ob *Odin's* Titel als *Hangagud* hinreichend beweise, daß das (schamanistische) Erstickungsopfer *Odin* besonders zugehöre (S. 113: „natürlich dürfen wir daraus nicht auf den Kult der Zeit schließen“), wo SCHOMERUS doch selber auf S. 63 eine Strophe aus der *Halfsrekkasaga* zitiert, aus der ganz klar folgt, daß der am Galgen Geopferte *Odin* gehörte. In völkerkundlicher Sicht wird durchaus klar, warum sich gerade an *Odin* so stark der christliche Vorwurf des Teufelswerkes anheften konnte.

Eine zweite, weit harmlosere Fehlerquelle bei der Wahrheitsvermittlung über die nordischen Religionsverhältnisse liegt in der Verwendung von Einwanderungsfabeleien,



wie sie seit dem 7. Jahrhundert in den gelehrten Geschichten Frankreichs üblich werden. Am stärksten sind sie bei SAXO und in SNORRI'S *Heimskringla* festzustellen. Sie sind ganz eingebettet in eine gewisse euhemeristische Manier, wonach die Asen ursprünglich Menschen (und *Odin* ein Häuptling) waren. Man darf dem nicht im geringsten trauen. Aber auch die in solcher Auffassung naheliegende Gegenvorstellung von Unsterblichen, die Menschen wurden und dann auf Erden weilten und wandelten, war für die Germanen, wenn ihnen auch nicht ganz fremd (*Rigr* und Götter als Stammväter!), doch sicher nicht so charakteristisch, wie es in diesen Quellen manchmal den Anschein haben könnte. Dieser Euhemerismus verbindet sich hartnäckig mit der Behauptung, die Asen (mit Ausnahme *Thors*!) seien aus Osten eingewandert: bald heißt es aus Asien, bald aus Byzanz (d. i. Thrakien! S. 52, Anm. 7), bald aus der *Scythia magna* (S. 25). SCHOMERUS wird in diesen Dingen besonders ausführlich und das ist gut so, weil sich neuerlich wieder fragt, ob nicht SALIN doch irgendwie im Rechte war, wenn er einen geschichtlichen Kern hinter diesen Wanderungsberichten vermutete. HEUSLER hat zwar 1908 mit sehr beachtenswerten Gründen gegen diese Meinung angekämpft und SCHOMERUS erweitert das seinerzeit vorgebrachte Gegenmaterial noch merklich, besonders bezüglich des trügerischen Gleichklanges von *áss*—Asien (S. 23) und *Scythia*—*Svithiod* (S. 25). Dem steht aber noch immer zweierlei gegenüber: Erstens, daß der Wodanismus gerade mit den skythisch-thrakischen Verhältnissen des 6. Jahrhunderts vor Christus so unverkennbare Beziehungen aufweist. Zweitens, daß nach dem eigenen Geständnis von SCHOMERUS die diversen Berichte von der Aseneinwanderung aus Osten keineswegs auf eine einheitliche literarische Wurzel zurückzuführen sind, daß z. B. die *Skjoldungasaga* und *ARI* in dieser Sache voneinander unabhängig sind (S. 25). Natürlich liegt es mir ferne, daraus einen vollgültigen Beweis für die Ostthese ableiten zu wollen, wie mir das TRATHNIGG in lebenswürdiger und billiger Verdrehung unter anderen noch bequemeren und ärgeren Verdrehungen vorgeworfen hat, ohne daß ich bisher Gelegenheit erlangt hätte, ihm sachlich zu antworten. Für ein besseres Verständnis des Wodanismus scheinen mir jene Angaben, freilich nur im Zusammenhalt mit anderweitig, nämlich auf völkerkundlichem Wege erschlossenen Tatsachen, keineswegs belanglos. Es kann durchaus sein, daß sich hinter jenen etymologischen Spielereien und gelehrten Fabeleien eine echte, alte Tradition verbi gt.

Da eine zweite Auflage gewiß zu erwarten ist, wäre es wünschenswert, wenn SCHOMERUS die hier vorgebrachten Gesichtspunkte ausführlicher mitberücksichtigen wollte.

ALOIS CLOSS — Graz.

---

Von Eickstedt Egon Freiherr. *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit*. 1. Band: Die Forschung am Menschen. 1.—4. Lieferung. F. ENKE, Verlag, Stuttgart. Preis: geh. Lfg. 1—4 RM 33.40.

Das große Werk EICKSTEDT'S: *Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit* hat binnen kurzer Zeit eine Neuauflage auf erweiterter Grundlage erfordert, und in gleicher vorzüglicher Ausstattung liegen nun die ersten Lieferungen der zweiten Auflage vor. EICKSTEDT'S besonderes Verdienst ist es, dem unentbehrlichen Lehrbuch der Anthropologie von MARTIN, das vor allem die Aufnahmetechniken und die Methoden der Aufnahmen nebst einer unübersehbaren Fülle an wertvollen Einzelbeobachtungen den anthropologisch interessierten Fachkreisen bietet, ein Handbuch über die lebende Menschheit der Erde in ihrer rassenkundlichen Zusammensetzung gegenübergestellt zu haben. Nicht nur die Anthropologie, sondern auch die Geographie in ihrer Verbundenheit mit der ersteren läßt manche Probleme erkennen. Diesen Grundgedanken hat der Breslauer Anthropologe und verdienstvolle Forschungsreisende in seinem Werke erfolgreich verwirklicht.

Eine gründliche Einführung in das Wesen und in die Gliederung des Rassenbegriffes, umfassende Erklärungen zu den Begriffen Volkskörper, Nation und Typus bilden das einleitende Kapitel. Eine Übersicht über die Lehr- und Arbeitsstätten sowie eine Geschichte der Forschung am Menschen läßt die Entwicklung des naturhistorischen Denkens in den verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern erkennen.

Im folgenden Kapitel werden die Arbeitsweisen des Anthropologen besprochen. Abformen, Rekonstruktionen, Lichtbild- und Meßtechnik werden erschöpfend erläutert. Bezüglich der Darstellung von Proportionsfiguren möchte ich darauf hinweisen, daß wir endlich mit der bisherigen Darstellungsart brechen und an Stelle derselben Proportionsfiguren mit größerer Anschaulichkeit anfertigen sollten. Diesbezüglich möchte ich nur an die MERKER'schen Masai-Untersuchungen erinnern, die uns als wertvolles Musterbeispiel dafür dienen könnten.

Die biostatistische Aufarbeitung wird an gut gewählten Beispielen erläutert; wünschenswert wäre nur, wenn auf die mathematischen Theorien und deren Anwendbarkeit in der Anthropologie in einer neuen Auflage tiefer eingegangen würde.

Die ersten vier Lieferungen des Werkes sind als sehr wertvoller Behelf für jedermann zu bezeichnen.

ROBERT RUTIL.

**Weinert Hans, Dr.** *Entstehung der Menschenrassen.* 313 SS. in 4<sup>o</sup>. Mit 184 Einzelabbildungen und 7 Rassenkarten. Stuttgart 1938. Verlag FERDINAND ENKE. Preis: geh. RM 17.—, geb. RM 18.80.

WEINERT ist wohl einer der erfolgreichsten Arbeiter auf dem Gebiete der stammesgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes. Sein vorliegendes Werk zeichnet sich daher durch eine Fülle wertvollster Anregungen aus, die bestens fundiert erscheinen und die phantasiereichen Darstellungen der stammesgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit mancher Forscher durch erarbeitete Tatsachen ersetzt. Ausgehend von einer siebenstufigen Erdschichtenkarte, werden die uns bisher bekannten Skelettfunde in die zugehörigen Erdschichten eingeordnet und dadurch Zusammenhänge festgestellt, die für die Rassengeschichte der Menschheit von großer Bedeutung sind. Der Verfasser betont jedoch selbst, daß die Ergebnisse nur als ein Versuch zu werten sind, denn zeitliche und rassische Einordnung fossiler Menschenfunde sind nicht immer eindeutig durchzuführen. WEINERT schließt an die FISCHER'sche Rassenentwicklung aus einer mittleren oder europäischen und je einer negriden und mongoliden Seitenlinie an. Wohl ist diese Dreiteilung der Menschheit eine alte Grunderkenntnis, doch wurde bisher noch von niemanden diese Erkenntnis auch auf die Paläoanthropologie übertragen. Dieser Versuch muß als vollkommen gelungen bezeichnet werden und wohl jedermann, der sich mit den Problemen der Menschen- und Rassenentstehung befassen will, wird aus diesem Buche WEINERT's außer vielen Erklärungen auch manch wertvolle Anregung erhalten. Studierenden ist es besonders als sehr gute Einführung in die große Problematik der Anthropologie anzupfehlen.

ROBERT RUTIL.

**Andree Julius.** *Der eiszeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen.* Mit Beiträgen von F. K. BICKER, W. HÜLLE und H. PIESKER. 758 SS. in gr.-8<sup>o</sup>. Mit 306 Abbildungen im Text und 25 Tabellen. Stuttgart 1939. Verlag FERDINAND ENKE.

Das Buch von ANDREE ist aus drei Gründen von Bedeutung: Erstens, weil es das jetzt bekannte altsteinzeitliche Material Deutschlands (mit Ausnahme Österreichs) übersichtlich zusammenstellt und eine umfassende Schrifttumszusammenstellung bringt,

zweitens, weil es die von F. WIEGERS geforderte geologische Betrachtungsweise in einem bisher noch nicht geführten Umfange verwirklicht, und drittens weil es bei der Auswertung des Fundstoffes Wege aufzeigt die in der europäischen Paläolithforschung bis jetzt noch nicht beschritten wurden. Der erstgenannte Punkt macht die Arbeit unentbehrlich. Zum zweiten Punkt vermag ich als Nichtgeologe keine Stellung zu nehmen; ich bin daher auch nicht in der Lage festzustellen, ob die vom Verfasser vorgenommenen erdgeschichtlichen Datierungen und Zuweisungen zutreffen. Eine Überprüfung gerade dieses Punktes scheint mir aber besonders wichtig zu sein, da ANDREE auf die genaue erdgeschichtliche Zuweisung großen Wert legt und auch auf diesen wieder viele seiner Schlußfolgerungen aufbaut. Selbstverständlich legt der Verfasser das nordische Eiszeitsystem seinen Datierungen zugrunde. In diesem Zusammenhang muß man es sehr bedauern, daß er anscheinend keine Zeit mehr aufzubringen vermochte, um das österreichische Paläolithikum mitzubehandeln, da es vielerlei Möglichkeiten bietet, um an Funde des Altreiches anzuknüpfen. Erhöhte Aufmerksamkeit durch den Kulturhistoriker verdient aber dann der dritte Punkt. Zu ihm gehört an erster Stelle die terminologische Stellungnahme ANDREE's, der die bisher übliche Gliederung der altsteinzeitlichen Funde in eine Klingenkultur und eine Faustkeilkultur verwirft, ganz zu schweigen davon, daß der Begriff der Knochenkultur schärfstens abgelehnt wird. Der Verfasser unterscheidet für das deutsche Paläolithikum eine Handspitzen-, eine Blattspitzen- und eine Klingenkultur, von denen die erste und die dritte begrifflich der Klingenkultur und die zweite der Faustkeilkultur entsprechen. Terminologische Fragen sind stets heikel gewesen, da mehrere verschiedene Namen für den gleichen Gegenstand immer Verwirrung angestiftet haben. Es wird daher auch im vorliegenden Falle die Zukunft entscheiden müssen, inwieweit die terminologischen Prägungen ANDREE's glücklich gewesen sind. Viel wichtiger sind dann aber die Fragen, die sich mit der Herkunft der einzelnen Kulturen beschäftigen. Darauf kommt schon BICKER in seinem Beitrage zu sprechen, wenn er zu zeigen versucht, daß das Aurignacien aus Mitteleuropa stammt. ANDREE führt diesen Gedanken der bodenständigen Entwicklung noch weiter und versucht, den Beweis zu führen, daß außereuropäische Kultureinflüsse im deutschen Paläolithikum nicht fühlbar wurden. Dieser Auffassung entspricht auch seine Annahme von der direkten Entwicklung der Blattspitzenkultur aus der Handspitzenkultur. Es kann nicht geleugnet werden, daß sich mit der Verkündung dieser Auffassung die deutsche Paläolithforschung in einen bewußten Gegensatz zu der bisherigen Arbeitsweise stellt, die niemals an kulturellen Verbindungen mit außereuropäischen Kulturgebieten gezweifelt hat. Es liegt uns vollkommen fern, in diese grundsätzliche Meinungsverschiedenheit einzugreifen, doch scheint es, wie wenn sich unter den Gedanken von BICKER und ANDREE auch manche brauchbare und gute Hinweise befänden. Auch in diesen Fragen wird die Zeit einmal eine Klärung bringen. Nach den eben gegebenen Andeutungen über die Auffassung von ANDREE über die Kulturentwicklung überrascht es auch nicht, die Versuche des Verfassers zu sehen, die sich mit dem Hinweis der bodenständigen rassischen Entwicklung vom altsteinzeitlichen zum jungsteinzeitlichen Menschen beschäftigen. Der Verfasser schaltet damit grundsätzlich eine Einflußnahme durch andere kulturelle und biologische Gemeinschaften aus. Ob dies in dem von ANDREE angenommenen Umfange berechtigt ist, wird die deutsche Forschung noch zu zeigen haben, wenn sie der siedlungsarchäologischen Methode KOSSINNA's auch weiterhin treu bleiben will. Daß diese Arbeitsweise die einzig richtige ist, bezweifelt man heute wohl kaum mehr, und daß sie in ihrer Allgemeingültigkeit auch für die ältesten Zeiten der menschlichen Kulturentwicklung angewendet werden kann, ist ebensowenig zu bestreiten. So gibt also das Buch ANDREE's auch Anlaß zu vielen allgemein-grundsätzlichen Auseinandersetzungen; es wird daher die weitere Forschung in mancher Hinsicht fruchtbar beeinflussen und dazu beitragen, die Kenntnis der ältesten Geschichte unseres Heimatbodens zu vertiefen. Dafür muß man dem Verfasser dankbar sein. RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.



**Schulz Walther.** *Vor- und Frühgeschichte Mitteldeutschlands.* VIII + 248 SS. mit 302 Abbildungen im Text. Gr.-8°. Halle a. d. Saale 1939. Verlag CARL MARHOLD.

Mitteldeutschland als das Kerngebiet der schnurkeramischen Kultur, mit der bekanntlich das Indogermanenproblem eng zusammenhängt, hat schon seit langem eine zusammenfassende Darstellung und Würdigung seiner kulturellen Eigenheiten verdient. Nun hat sie der beste Kenner dieses Gebietes in so anschaulicher und flüssig geschriebener Form uns geschenkt, daß wir ihm dafür aufrichtig verbunden sein müssen. Da sich der Verfasser nicht allein an seine Fachgenossen, sondern vor allem an das Volk wendet, hat er auf das übliche wissenschaftliche Beiwerk verzichtet, das aber durch eine kurze Schrifttumszusammenstellung am Schluß des Buches ersetzt wird. Die Ausstattung mit Bildern, Karten und Rekonstruktionen ist vorzüglich, so daß die Verwendung der Arbeit auch für den Unterricht gegeben ist. — Für die fachlichen Interessenten sei mitgeteilt, daß SCHULZ den schon von MONTELIUS geschöpften Begriff der Leubinger Kultur wieder planmäßig verwendet und damit den westlichsten Ausläufer der Aunjetitzkultur bezeichnet; dies ist angesichts der deutlich vorhandenen Sonderausprägung zweifellos berechtigt. Bemerkenswert ist dann auch das Herausarbeiten der „Salzmünder Kultur“, die als nordische Fazies mit den bekannten Opperschöner Kannen zusammengebracht wird.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Reinerth Hans.** *Das Federseemoor als Siedlungsland des Vorzeitmenschen.* (Führer zur Urgeschichte. Herausgeg. von H. REINERTH. Band 9.) 9. bis 12. Tausend. 182 SS. mit XLVIII Tafeln und 69 Abbildungen im Text. Gr.-8°. Leipzig 1936. Verlag CURT KABITZSCH. Preis: brosch. RM 4.80, geb. RM 6.—.

Die moderne Siedlungsforschung verdankt H. REINERTH überaus viel; seine Untersuchungen im Federseemoor gehören zu den wertvollsten Grabungen, die in den letzten zwanzig Jahren in Deutschland durchgeführt wurden. Wertvoll nicht so sehr wegen der vielen aufschlußreichen Funde, sondern vielmehr durch das überaus bunte Bild des Siedlungsganges, der im Mesolithikum begann und mit der Latènekultur endete. Den Höhepunkt aber stellt die Wasserburg Buchau dar, die eine zweimalige Siedlungsschicht ergab. Die zahlreichen Aufschlüsse zum urzeitlichen Hausbau, die dank der konservierenden Eigenschaft des Moorbodens so glänzend erhalten waren, sind eine besonders willkommene Bereicherung unseres Wissens um die Bauart der Urzeit und daher kulturgeschichtlich überaus wertvoll. So muß jeder Fachmann und jeder Freund der Urgeschichte REINERTH dankbar dafür sein, daß er in so anschaulicher Weise dieses Bild der Vergangenheit vor unseren Augen erstehen ließ. RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Reinerth Hans.** *Das Pfahldorf Sipplingen am Bodensee.* Führer zur Urgeschichte. Band 10. 2. Auflage. 155 SS. in 8°. Mit 27 Abbildungen im Text und 32 Tafeln. Leipzig 1939. Verlag CURT KABITZSCH. Preis: geb. RM 6.—, brosch. RM 4.80.

REINERTH kann das hohe Verdienst für sich in Anspruch nehmen, die Pfahlbau-forschung in ganz neue Bahnen gewiesen zu haben, indem er für die Freilegung der Pfahlsiedlungen den Grabungskasten erfand. Dieser Kasten besteht darin, daß man durch Errichtung eines abgedichteten Holzzaunes sich eine Grabungsfläche absteckt und

nun das innerhalb der Umzäunung befindliche Wasser auspumpt, wodurch die normalerweise ohnehin trockene Arbeitsfläche geschaffen wird. Dadurch kann man die Kulturschicht flächig freilegen, was im Vergleich zu der bisher geübten Methode des Baggers und Tauchens einen grundlegenden Fortschritt bedeutet. Dank der konservierenden Fundlage (unter Wasser!) konnte in Sipplingen eine Fülle von Hausgeräten geborgen werden, die man gewöhnlich in Landsiedlungen wegen der dort herrschenden Verwitterungsmöglichkeiten nicht findet. Das Bild, das man dadurch vom kulturellen Reichtum einer Zeit erhält, ist viel umfassender und zutreffender als das bisher bekannte Stückwerk, in dem Holz- oder Knochengeräte fast nicht oder nur in sehr spärlicher Menge vorhanden sind. Die Grabungsmethode REINERTH's gibt dann aber auch die Möglichkeit, die Grundrisse der Häuser zu studieren und sie sogar auch dank der guten Konservierung annähernd genau zu rekonstruieren. Im vorliegenden Band legt REINERTH seine Grabungsergebnisse einem weiteren Leserkreise vor; daß dieser dankbar zu dem Buche gegriffen hat, zeigt die zweite Auflage, der hoffentlich bald eine monographische Behandlung der ganzen Frage folgen wird. RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---

**Zotz Lothar F.** *Die Altsteinzeit in Niederschlesien.* Mit Beiträgen von E. Hofmann, R. Laiss und K. Utescher. VIII + 146 SS. in 8°. Mit 89 Abbildungen im Text. Leipzig 1939. Verlag CURT KABITZSCH. Preis: kart. RM 16.50.

Die vorliegende Arbeit ist die reife Frucht einiger Jahre intensiver Forschung in niederschlesischen Höhlen, die eine ungeahnte Bereicherung unseres Wissens um den altsteinzeitlichen Menschen ergaben. ZOTZ beschreibt eingehend seine Untersuchungen der Helmichhöhle, der Witschelhöhle, der Kitzelhöhle, im Uhustein und Krähenstein und in der Meyersdorfer Höhle. Besondere Beachtung verdienen jedoch die allgemeinen Ausführungen des Verfassers, da sie nicht allein für die schlesische Landesforschung, sondern für die gesamte Paläolithforschung von Bedeutung sind. Zu diesen allgemeinen Bemerkungen gehört die Auffassung von ZOTZ, daß die von ihm ergrabenen Steingeräte aus den schlesischen Höhlen kein Moustérien, sondern ein Primitivaurignacien darstellen und daher zeitlich etwas jünger anzusetzen sind als die alpinen Fundstellen mit Höhlenbärenresten. Das Uraurignacien im östlichen Mitteleuropa immer klarer herauszustellen, ist — falls es überhaupt vorhanden ist — eine dankenswerte Aufgabe, da damit Beiträge für die schon im Paläolithikum vorhandene, landschaftlich verschiedene kulturelle Entwicklung gegeben werden. Besonders bemerkenswert sind dann jedoch die Ausführungen des Verfassers zur Frage der sogenannten protolithischen Knochenkultur, die er ebenso klar wie entschieden ablehnt, wobei festzustellen ist, daß seine Beweisführung mit den von mir schon 1937 gegebenen Hinweisen in Wort und Schrift (*Urgeschichte, Handbuch für den Geschichtslehrer*, S. 13 f.) in vieler Hinsicht übereinstimmt. Die Ausführungen des Verfassers zu der ganzen Frage sind deshalb so bemerkenswert, da sie aus der Fülle der praktischen Kenntnisse kommen, womit gerade für unser Problem der Vorrang dieser Arbeitsweise vor den noch so aner kennenswerten theoretischen Untersuchungen eindeutig bewiesen ist. Wenn man nun alle im Schrifttum vorliegenden Bemerkungen zusammenfaßt, dann wird man wohl sagen müssen, daß der 1930 geschaffene Begriff der Knochenkultur (alt- und jungpaläolithischer Form) als falsche Hypothese endgültig aus der Diskussion zu ziehen sein wird. Beachtenswert scheint mir dann auch der Versuch von ZOTZ zu sein, innerhalb der würmeiszeitlichen Kulturen einen Wirtschaftskreis der Höhlenbärenjäger von dem Wirtschaftskreis der Mammut-, Rentier- und Pferde jäger abzusondern, da dadurch eine brauchbare Gliederung der wirtschaftlichen Grundlagen des Jungpaläolithikums gegeben ist. Zu weit darf aber diese Betrachtungsweise nicht gespannt werden, da sie sonst die Gefahr ins Abgleiten zu einer materialistischen Geschichtsauffassung bringt. Den Abschluß der Ausführungen von ZOTZ bildet eine gra-

phische Darstellung der altsteinzeitlichen Kulturen und Altersstufen. Der Verfasser scheidet hierbei zwischen der Reihe der Klingenkultur und der Faustkeilkultur, deren verschiedenartige Verzahnung er gut zur Darstellung bringt; nicht zutreffend scheint mir jedoch seine Ableitung des Moustérien vom Micoquien (und damit der Handspitzenkultur von der Faustkeilkultur) zu sein, da er hierbei die vollkommen verschiedenartige Tendenz übersieht, die in der Gerätzurichtung der Handspitze im Gegensatz zum Faustkeil zum Ausdruck kommt. Es scheint mir daher auch nicht glücklich zu sein, den Begriff der Handspitzenkultur dem der Klingenkultur gegenüberzustellen, da ja beide die Abschlagtechnik üben und sich daher als die Auswirkungen einer gleichen Gerätzurichtungstendenz erweisen. Wenn wir uns in diesen Einzelheiten mit Auffassungen von ZOTZ nicht einverstanden erklären können, so ändert dies nichts an der Tatsache, daß sein Buch einen bedeutenden Fortschritt in der Altsteinzeitforschung bedeutet und daher für die kommenden Jahre grundlegend bleiben wird.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---

**Schultz Hans A.** *Bilder aus der Vor- und Frühzeit der Preußischen Oberlausitz.*

16 SS. und 33 Tafeln. 8°. Leipzig 1938. Verlag CURT KABITZSCH. Preis: kart. RM 1.90.

Das handliche Büchlein bringt neben einem kurzen einführenden Text, in dem auch manche dankenswerte Einzelausführungen enthalten sind, ein reiches archäologisches Material in übersichtlicher Anordnung, so daß nicht allein der Fachmann eine gut brauchbare Einführung in die Urgeschichte einer weniger bekannten Gegend erhält, sondern auch der Laie auf den Reiz der dem Boden entnommenen Funde hingelenkt wird. Das Büchlein ist darum ein ausgezeichnetes Werbemittel für die heimische Urgeschichte, der nicht genug Freunde zugeführt werden können.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---

**Detering Alfred.** *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit.* VI + 198 SS. in 8°.

Mit 81 Abbildungen im Text. Leipzig 1939. Verlag CURT KABITZSCH. Preis: kart. RM 13.50.

Die Arbeit ist ganz im Sinne des Gründers der Anstalt für Volkheitskunde, HANS HAHNE, dem sie auch gewidmet ist, abgefaßt. Sie bringt daher den dankenswerten Versuch, Vorzeit und Jetztzeit miteinander zu verknüpfen, und vor allem im Brauchtum die ununterbrochene Linie über 4000 Jahre aufzuzeigen. Dieses Bestreben muß im Sinne einer Historisierung der volkskundlichen Forschung wärmstens begrüßt werden, da erst wenige Autoren sich an derartige Arbeiten herangewagt haben. Dem Gegenstand entsprechend, enthält das Buch DETERING's eine auf den ersten Blick disparate Materialfülle, die sich jedoch sinnvoll um den Kern — die Bedeutung der Eiche in der Urzeit für alle Zweige des täglichen Lebens — gruppiert. Die Ausführungen DETERING's klingen in manchen Punkten zu schematisch und dogmatisch, so daß erst eine vertiefte Forschung auf alle Fragen eine endgültige Antwort wird geben können. Besonders wertvoll sind aber die als Anhang gebrachten Listen, in denen die Verwendung der Eiche für die verschiedensten Gebrauchsgegenstände angegeben ist; man findet da eine Fülle von Stoff, die für Arbeiten auch auf anderen Gebieten besonders nützlich sein wird. So ist das Buch in seiner Gesamtheit bestens zu begrüßen und der volkheitskundlichen Forschung viel Erfolg zu wünschen.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---



**Jankuhn Herbert.** *Heithabu, eine germanische Stadt der Frühzeit.* 2. Auflage. 207 SS. in 8°. Mit 207 Abbildungen im Text und 4 Plänen. Neumünster in Holstein 1938. Verlag KARL WACHHOLTZ.

Die schon nach einem Jahr fällige Neuauflage des Buches zeigt klar das Bedürfnis weiter Kreise, sich über die wichtigen Ergebnisse der Grabungen in der wikingschen Stadt zu informieren. In übersichtlicher Form faßt JANKUHN die bisher geschöpften Kenntnisse zusammen, zeigt die noch offenen Probleme auf und versucht mit glücklicher Hand, die historischen Nachrichten mit dem Ausgrabungsbefund in Verbindung zu bringen. Es entsteht damit ein in sich geschlossenes Bild von der germanischen Kultur des frühen Mittelalters, das sicherlich geeignet ist, unsere bisherigen Kenntnisse über den Norden jener Zeit zu vertiefen. In diesem Sinne wäre es sehr zu begrüßen, wenn auch die Schule von den wichtigen Arbeiten des Kieler Museums Kenntnis nehmen würde. Vielleicht schenkt der Verfasser noch eine kurze, speziell für diesen Zweck geschriebene Zusammenfassung der Öffentlichkeit, wenn einmal die endgültigen Leitlinien der Geschichte von Haithabu festgelegt sind. RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Schmidt R. R.** *Jungsteinzeitsiedlungen im Federseemoor.* Mit Beiträgen von HANS REINERTH und GEORG KRAFT. 1.—3. Lieferung. S. 1—266 mit 39 Tafeln und 213 Abbildungen im Text. Stuttgart 1930—1937. Verlag FERDINAND ENKE.

Obwohl das Werk noch nicht abgeschlossen vorliegt, verdient es eine entsprechende Bekanntgabe in Fachkreisen und vor allem in Kreisen der Ethnologen, da ihnen einmal Gelegenheit geboten ist, eine nach modernsten Grundzügen durchgeführte Grabung kennenzulernen und dabei auch die vielfachen Aufschlüsse zur Frage der urzeitlichen Siedlung zu studieren. Die planmäßigen Ausgrabungen des Verfassers und seiner Mitarbeiter — vor allem H. REINERTH S, dessen Verdienste um die Siedlungsforschung bekannt genug sind — gehen zurück auf die Jahre 1919 bis 1930; die Veröffentlichung wurde durch Verlagsschwierigkeiten in die Länge gezogen. Das hat aber dem Werk nicht geschadet, da der Verfasser in der Schau der Probleme und in der Beherrschung des Stoffes sichtlich gewonnen hat. Die vorzügliche Ausstattung des Buches gibt die Möglichkeit, alle Einzelheiten der Aufschlüsse zu verfolgen und damit ein umfangreiches Material zur steinzeitlichen Hausbautechnik vor sich zu haben, das nur wegen der überaus günstigen Erhaltungsbedingungen der Hölzer im Moor in so reicher Menge erhalten bleiben konnte. In den vorliegenden drei Lieferungen werden 23 Moorbauten in Aichbühl, 5 Pfahlhäuser in Riedschachen I und 20 Moorbauten in Riedschachen II behandelt. Aichbühl ist der namensgebende Fundort für eine spätneolithische nordische Mischkultur; Riedschachen I hat Funde der Rössener Kultur ergeben und ist daher mehr nordisch orientiert, während Riedschachen II starke westische Einflüsse aufweist und damit der Schussenrieder Kultur zugeteilt werden kann. Einzelheiten über die verschiedenen Bauten hier anzuführen, würde zu weit gehen; sie möge der spezielle Interessent nachlesen. Nicht vergessen darf aber werden, daß im Bereiche der Siedlungen das Vorhallenhaus vorherrscht; es zeigt sich somit deutlich, daß diese Variante des Megaron auch in Mitteleuropa vorkommt, ja neuere Grabungen lassen die alte Vermutung von der nordischen Herkunft des Megaron immer sicherer erscheinen (vgl. Germanen-Erbe, IV, 1939, S. 226 f.). Vielfach fehlte bisher auch die Kenntnis von der dörflichen Anlage der Steinzeitsiedlungen; sie hat nun R. R. SCHMIDT für Aichbühl erbracht und seine Rekonstruktion zeigt eine sprechende Anschaulichkeit. Die schon lange fällige vierte Lieferung bringt hoffentlich noch eine Zusammenfassung der gesamten Ergebnisse, so daß dann noch einmal auf diese bedeutende Erscheinung eingegangen werden muß. Dem Verlag ist für die Herausgabe einer so reich bebilderten Arbeit der beste Dank zu sagen. RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Van Scheltema Frederik Adama.** *Die Kunst unserer Vorzeit.* 191 SS. mit 204 Abbildungen auf 68 Tafeln. Gr.-8<sup>o</sup>. Leipzig 1936. Verlag Bibliographisches Institut A. G.

Bücher von SCHELTEMA sind immer ein Genuß, auch wenn man zu mancherlei Einzelheiten Stellung nehmen muß. Beim Lesen des oben genannten Werkes vergißt man, daß der Titel nicht ganz zutreffend ist; er spricht von „unserer Vorzeit“ und gemeint ist im wesentlichen die nordisch-germanische Urgeschichte, auch wenn sich aus dem Stoff verschiedene Blicke auf benachbarte Kulturen und Kunstströmungen ergeben. Der Verfasser führt eine Reihe völlig neuartiger Gesichtspunkte in die kunstwissenschaftliche Betrachtung ein, auf die diskussionsmäßig hier wegen ihres Umfanges nicht eingegangen werden kann. Ich nenne aber u. a. seine Bemerkungen zur paläolithischen Kunst und die Heranziehung verschiedener psychologischer Probleme und Beweisführungen (deren Stichhaltigkeit der Referent persönlich nicht anzuerkennen vermag), die Deutung des Stonehenge als Kultbühne und die damit verbundene Berücksichtigung verschiedenartigen Brauchtums, dann die ganz neuartige Erklärung für das Auftreten der Spirale in der germanischen Bronzezeit und die daraus erschießbare Ableitung für den grundsätzlichen Wandel in der geistigen Haltung der bronzezeitlichen Germanen und schließlich den Versuch, eine zyklische Wiederkehr der Kunstbetätigung im bäuerlichen Europa festzustellen. SCHELTEMA ist wohl wie kein zweiter Kunsthistoriker mit allen Fragen der Urgeschichte vertraut und darum sind auch seine auf alle chronologischen und chorologischen Gegebenheiten aufgebauten Arbeitsergebnisse von besonderem Wert und vor allen anderen Arbeiten zu bevorzugen. Im besonderen scheint uns dies für die große Leitlinie seiner Arbeit zu gelten, die damit unentbehrlich für weitere Erörterungen kunstgeschichtlicher Natur wird. Die Betonung der Tatsache, daß der Verfasser auf den chronologischen und chorologischen Grundlagen der Urgeschichtsforschung aufbaut, scheint uns besonders bedeutungsvoll, da sich in der letzten Zeit selbst in engeren Fachkreisen der Urgeschichte die Sympathie für eine Kunstforschung zeigte, die um ihrer großzügigen Betrachtungsweise willen auf diese notwendigen Voraussetzungen zu verzichten glaubte. Das Buch SCHELTEMA's verdient wegen seines anregenden, die Forschung befruchtenden Inhaltes weiteste Verbreitung.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Petersen Carl S. Sten alder, Bronce alder, Jernalder.** Bidrag till nordisk arkeologis litteraerhistorie 1776—1865. 241 SS. in kl.-8<sup>o</sup>. København 1938. Verlag LEVIN & MUNKSGAARD. Preis: Kr. 7.50.

Wie aus dem Untertitel hervorgeht, bringt das Buch einen Beitrag zur Forschungsgeschichte aus der Zeit der grundlegenden Erkenntnisse über die nordische Urgeschichte. Der Verfasser behandelt anschließend an C. J. THOMSEN, den Begründer des Dreiperiodensystems, an bekannten Archäologen noch N. M. PETERSEN, J. J. A. WORSAAE und J. STEENSTRUP in ihren Stellungnahmen zu den damals aktuellen Fragen. Das Buch, das leider nur dänisch geschrieben und darum einem kleinen Leserkreis zugänglich ist, trägt zum tieferen Verständnis der geistigen Vorgänge am Beginne einer planmäßigen Forschung wesentlich bei.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Laviosa-Zambotti Pia.** *Le civiltà preistoriche e protostoriche nell'Alto Adige.* (Documentazione archeologica.) Sonderabdruck aus Monumenti antichi, Band XXXVII, 1938, Sp. 1—582 mit 4 Tafeln und 264 Abbildungen im Text. 4<sup>o</sup>. Rom 1938. G. BARDI.

Die Verfasserin der vorliegenden umfangreichen Schrift ist schon seit einer Reihe von Jahren mit Veröffentlichungen über Fragen der Überetscher Urgeschichte hervorgetreten. Ihre Arbeiten faßt sie nun zusammen, nachdem sie mit großem Fleiße Schrift-

tum und Sammlungen durchgearbeitet hat; sie versucht auch, die kulturelle Entwicklung in der Umgebung ihres Arbeitsgebietes zu betrachten, so daß sie ein ziemlich umfassendes Bild zu geben in der Lage ist. Wie weit dies aber die tatsächliche Entwicklung zu erfassen vermag, wird nicht ganz leicht festzustellen sein, da die Urgeschichte der behandelten Gegend doch auch Eigenheiten aufweist, die eine verschiedenartige Betrachtung ermöglichen. Ich verweise in diesem Zusammenhange auf die Frage der zeitlichen Stellung der drei Menhire, die die Verfasserin im Gegensatz zu MENGHIN und BATTAGLIA sehr spät ansetzen möchte, ich nenne weiter die Fragen um die Epänner Steinkistengräber und um die Urnenfelderkultur im Überetsch oder die Behandlung der Problematik um die Melauner Kultur. LAVIOSA-ZAMBOTTI vermochte in diesen Fragen keine über die letzten Erkenntnisse hinausreichenden Ergebnisse wahrscheinlich deshalb zu erzielen, da ihr die siedlungsarchäologische = kulturkreismäßige Betrachtung nicht in dem Maße gelegen sein dürfte wie der deutschen Forschung, der sie schon eine vollkommen selbstverständliche methodische Grundregel geworden ist. In einem der wichtigsten Abschnitte der Überetscher Urgeschichte, dem der Wallburgenforschung, vermochte die Verfasserin wegen zu geringer Ortskenntnisse auf die siedlungsgeographisch wichtigen Fragen nicht einzugehen; diese sind übrigens auch bei den übrigen Abschnitten kaum berücksichtigt worden. Sehr gut wäre es auch gewesen, wenn LAVIOSA-ZAMBOTTI ihrem Werke einige Karten beigegeben hätte; dieser Nachteil ist aber nicht so groß, da die Verfasserin schon vor Jahren in den amtlichen Kartenausgaben des militärgeographischen Instituts ausführliche Eintragungen vorgenommen hat, die leicht als Ergänzungen herangezogen werden können. Eine Gesamtbeurteilung des Werkes von LAVIOSA-ZAMBOTTI muß mit Dank die große Arbeitsleistung hervorheben und betonen, daß nun der größte Teil des urzeitlichen Fundstoffes aus dem Überetsch in bequemer erreichbarer Form vorliegt. Man kann sich daher mühelos einen Überblick über dieses im Schnittpunkte verschiedener Kulturen liegende Gebiet verschaffen.

RICHARD PITTONI — Eisenstadt.

---

**Peschek Christian.** *Die frühwandalische Kultur in Mittelschlesien (100 vor bis 200 nach Christus).* Quellenschriften zur ostdeutschen Vor- und Frühgeschichte. Band 5. 406 SS. mit 430 Abbildungen im Text und 27 Tafeln in gr.-8°. Leipzig 1939. Verlag CURT KABITZSCH.

Die Dissertationsschrift des bereits im Schrifttum bekannten Verfassers bringt eine sehr dankenswerte quellenmäßige Zusammenstellung des reichen wandalischen Kulturgutes in Mittelschlesien. Dem mit ausführlichen Angaben versehenen Materialteil sind allgemeine Bemerkungen vorausgestellt, die vor allem eine eingehende Besprechung der einzelnen Formen und deren Herkunft enthalten. Damit ist auch reichlich Gelegenheit zu chronologischen Fragen gegeben. Besonders beachtenswert ist vom ganzen Fundstoff die Keramik, da sie eigenständige Formen zeigt, doch kann auch eine genaue Analyse der formenkundlichen Eigenheiten der Metallgeräte kennzeichnende germanische Züge aufdecken. Das gilt vor allem für die von der keltischen Unterschicht übernommenen bzw. für die germanischen Herren erzeugten Waffen, die dem mit dem echten Latène-material Vertrauten sofort verschiedene fremdartige Züge zu erkennen geben. Der Verfasser bemüht sich auch, die fremden Kultureinflüsse festzustellen, die auf das wandalische Gebiet einzuwirken vermochten. Um germanische und römische Beeinflussungen erkennen zu können, bedarf es beim heutigen Stand der Kenntnisse keiner besonders weitausgreifender Untersuchungen mehr. Die Bemerkungen des Verfassers über rätische Einflüsse jedoch gehen ganz auf seinerzeit veröffentlichte Hinweise M. JAHN's zurück, auf die hier deshalb besonders aufmerksam gemacht wird, da sie uns methodisch nicht ganz sicher erscheinen. JAHN versucht zu zeigen, daß das Zeichen auf dem Bronzeimer von Tschiläsen mit dem „Hahnentrittzeichen“ der spätlatènezeitlichen Kammstrichware



zusammenhängt bzw. gleichzusetzen ist und daß dieses Zeichen aus dem rätischen Gebiet gekommen sei. Zu dieser Annahme ist zu bemerken, daß beide Zeichen formal und inhaltlich etwas vollkommen Verschiedenartiges darstellen; bei den „Hahnentrittzeichen“ der Kammstrichware handelt es sich um eine ständig wiederkehrende und gleichbleibende Form, die kaum als Töpfermarke, sondern als Buchstabe des nordetruskischen Alphabetes mit einem bestimmten abstrakten Inhalt angesprochen werden muß. Das Zeichen von Tschiläsen ist ein Einzelfall auf einem Bronzegefäß, das übrigens mit Rätien gar nicht zusammenhängen muß, und kann eher als Eigentumsmarke bezeichnet werden. Daß derartige Marken auf Bronzen auch schon zur Hallstattzeit im illyrischen Gebiet ziemlich reichlich vorkommen, habe ich in den „Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der Akademie der Wissenschaften, Wien“, III, S. 88, gezeigt. Will man aber trotzdem einen Zusammenhang zwischen dem Eimerzeichen und den erhaltenen Schriftzeichen auf spätlatènezeitlicher Ware annehmen, dann ist es nicht notwendig, an Rätien zu denken, denn JAHN nennt selbst die viel näher liegenden Fundorte Österreichs mit den Kammstrichzeichen, die gleichfalls ohne rätischen Einfluß erklärt werden können. Bekanntlich neigt man jetzt immer mehr zu der von mir schon früher ausgesprochenen Auffassung vom Nachleben des illyrischen Kulturgutes in der Latènezeit; so hatte ich u. a. auch stets den Eindruck, daß die Kammstrichware etwas Unkeltisches sei und auf die illyrische Grundschrift zurückgehe; auf sie kann man unter Berücksichtigung der „Mitteilungen der Prähistorischen Kommission der Akademie der Wissenschaften, Wien“, III, S. 87 ff., angeführten Hinweise ohne Mühe auch die Kenntnis des „Hahnentrittzeichens“ zurückführen. Wichtige Aufschlüsse über derartige Fragen haben uns noch die von der Latènekultur freigebiebenen Gebiete des Ostalpenlandes zu schenken. Was dann den Schildbuckel von Zeppern betrifft, so ist eine Ausschau nach Ornavasso kaum notwendig, da Buckel einer ähnlichen Art in Krain vorkommen. Im übrigen kennt man gerade die verschiedenen Formen des keltischen Schildbuckels noch so wenig, daß jeder Fund neue Typen ergeben kann. Zusammenfassend glaube ich die Bemerkung machen zu dürfen, daß den von JAHN vermuteten rätischen Beziehungen mit einigem Zweifel zu begegnen sein wird. Sollten nämlich die von ihm vermuteten Handelsbeziehungen bestanden haben, dann hätte man doch viel umfangreichere Aufschlüsse, vor allem in den unmittelbaren Nachbargebieten Rätiens, feststellen müssen. — PESCHEK versucht an Hand seines Fundmaterials die nordische Heimat der Wandalen zu erweisen; diese weiteren Hinweise zu einer schon vor Jahren angeschnittenen Frage sind sehr zu begrüßen und werden wohl kaum jemals einer grundlegenden Korrektur bedürfen. Das Buch des verdienten Verfassers ist für die Erkenntnis der frühesten germanischen Kultur Mittelschlesiens von besonderer Bedeutung und daher bestens zu begrüßen. Gleichartige eingehende Fundstoffveröffentlichungen wären für die anschließende Sudetenlandforschung ebenso notwendig wie für das Donaugebiet, dessen reiches Material noch in großem Umfange der Bekanntgabe harret. Die rührige schlesische Forschung hat mit der vorliegenden Arbeit wieder einen großen Schritt nach vorwärts getan.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---

**Petersen Ernst.** *Der ostelbische Raum als germanisches Kraftfeld im Lichte der Bodenfunde des 6. bis 8. Jahrhunderts.* 291 SS. mit 186 Abbildungen im Text und 9 Karten in gr.-8°. Leipzig 1939. Verlag CURT KABITZSCH.

PETERSEN betritt mit seiner grundlegenden Arbeit wissenschaftliches Neuland. Die bisher nur vermutungsweise geäußerte Meinung, daß im Raum östlich der Elbe nach 400 noch germanische Siedler zurückgeblieben wären, vermag er an Hand einiger aufschlußreicher Funde zu stützen und als richtig zu erweisen. Darüber hinaus aber ist es ihm gelungen, verschiedene Einwirkungen aus anderen Kulturzentren nachzuweisen; so

ist es nun nicht mehr zu bezweifeln, daß nordgermanisches, fränkisches, awarisches und slawisches Kulturgut wirksam wurde und durch die mannigfache Überschneidung im ostelbischen Raume gute Anhaltspunkte für die zeitliche Zuweisung einzelner Fundstücke bietet. Die vorsichtige Arbeitsweise des Verfassers bürgt dafür, daß seine Ergebnisse auch einer vertieften Forschung gegenüber standhalten werden. Bei Behandlung der fremden Einflüsse hat PETERSEN reichlich Gelegenheit, sein Fundmaterial in einen größeren Rahmen einzuspannen und damit Hinweise zu geben, die auch für die süd-deutsche Forschung nutzbringend sind, ganz abgesehen von zahlreichen allgemeinen Erörterungen, die in Hinkunft nicht mehr übersehen werden können. Ich nenne in diesem Zusammenhang die Frage der Herleitung des Saxones oder den Versuch, die Lanzenspitzen des 6. bis 8. Jahrhunderts zeitlich genauer zu fixieren u. a. m., auch wenn vielleicht gerade diese feinen typologischen Unterscheidungen noch kein endgültiges Ergebnis darstellen sollten. Aber sie speziell sind besonders wertvoll, da nun die Feldforschung einen Anhaltspunkt für vielerlei, bisher nur schwer beantwortbare Fragen erhalten hat. Die archäologischen Ausführungen unterbaut PETERSEN mit den spärlichen historischen Quellen jener Zeit und bringt somit ein ziemlich geschlossenes Geschichtsbild zustande, für das ihm gerade die deutsche Forschung besonders dankbar sein wird.

RICHARD PITIONI — Eisenstadt.

**Collum V. C. C.** *L'Allée couverte de Tressé (classé monument historique).*

Introduction de SIR ROBERT L. MOND. 78 pp. avec 30 planches et 23 figures en texte in gr.-8°. Paris 1938. ERNEST LEROUX. Prix: 100 frs.

Die Verfasserin dieses Berichtes (der schon 1935 in englischer Sprache erschien) hat sich durch die systematische Freilegung französischer Großsteingräber schon einen Namen gemacht; sie verfügt daher besonders für diese nicht ganz einfache Aufgabe über eine reiche Erfahrung, so daß ihren Beobachtungen quellenmäßiger Wert zukommt, auch wenn man sich anfangs mit den Darlegungen nicht recht einverstanden erklären will. Dies gilt auch für die allée couverte von Tressé. Der communis opinio entsprechend wurden megalithische Bauten vorwiegend während der Jungsteinzeit benützt und können auch noch während der Bronzezeit errichtet worden sein. MIß COLLUM versucht indessen am Beispiel von Tressé zu zeigen, daß die Errichtung von Megalithbauten selbst noch in der vorgeschrittenen Eisenzeit, wenn nicht sogar noch in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung geübt wurde. Den Beweis für diese Annahme will MIß COLLUM damit geben, indem sie zeigt, daß das einzige aufgefundene Grab von der allée couverte bedeckt war und sich nach Ausweis der mitgefundenen Beigaben als der Zeit der römischen Besitzergreifung Galliens zugehörig erwies (As Domitians). Allerdings konnten bei der Ausgrabung auch einige Silices und Scherben gefunden werden, die damit ein Neolithikum in der Umgebung der allée couverte belegen und die zur Annahme Anlaß geben, daß ein von der Jungsteinzeit her vorhandenes Megalithgrab während der späten Eisenzeit neu aufgerichtet wurde. Wiederbenützung von megalithischen Bauten durch die eisenzeitlichen Bewohner Galliens ist ja schon festgestellt worden und man weiß auch, daß die Kelten Frankreichs ihre Gräber um Menhire anlegten, so daß einer solchen Ausdeutung des Grabungsbefundes nichts im Wege stünde. Wenn man bedenkt, daß die in der allée couverte gefundene Keramik sowie die römische Münze auf deutliche Kulturverbindungen mit dem zivilisierten Gallien hinweisen, so wird man nicht gerne daran denken, daß die „Hinterwälder“ der Bretagne noch um Christi Geburt ihre Megalithen errichteten, auch wenn man weiß, wie hartnäckig sich die alten Grabgebräuche halten können. Die von MIß COLLUM versuchte Ausdeutung ist daher vielleicht doch etwas mit Vorsicht aufzunehmen. Besonderes Interesse verdient dann auch die allée couverte durch vier (paarweise zusammengehörige und auf einer Steinplatte angebrachte) Frauenbrüste, die von der Verfasserin als die abbreviierten Darstellungen der magna mater gedeutet

werden, womit sie sicher recht hat. Inwieweit diese Darstellungen allerdings das eisenzeitliche Alter bzw. einen älteren Ansatz der *allée couverte* zu erweisen vermögen, hängt davon ab, ob man für die späte Eisenzeit Denkmäler gleicher Art wird feststellen können. Tressé ist jedenfalls wieder ein deutlicher Hinweis auf die Tatsache, daß die Urgeschichte Frankreichs noch gar vielerlei Überraschungen birgt!

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

**Herrmann Ferdinand.** *Beiträge zur italienischen Volkskunde.* (Heidelberger Akten der VON PORTHEIM-Stiftung, 23.) VII + 79 SS. in 4<sup>o</sup>. Heidelberg 1938. CARL WINTER's Universitätsbuchhandlung. Preis: kart. RM 4.50.

Es ist eine eigenartige Erscheinung, daß die deutsche Literatur über Italien wohl unübersehbar ist, daß die Berücksichtigung der italienischen Volkskunde in ihr jedoch erstaunlich schwach erscheint. Es ist heute schlechterdings fast unmöglich, sich über die Hauptgebiete der italienischen Volkskunde auch nur einigermaßen genügend zu unterrichten, weshalb jeder Beitrag hiezu willkommen erscheint, wie sie vorerst nützlicher Weise auf Einzelgebieten erarbeitet werden können und sollen. RUDOLF KRISS hat vor einigen Jahren mit seinen „Votive und Weihegaben des italienischen Volkes“ (Zeitschrift für Volkskunde, Berlin, 1931, II, 249 ff.) einen bedeutsamen Anfang gemacht, F. HERRMANN ist mit seinen beiden Arbeiten über die neapolitanischen Zugtieraufsätze (ebendort, 1933, 177 ff., und Oberdeutsche Zeitschrift für Volkskunde, 7, 56 ff.) gefolgt und gibt nun in einem schmalen, aber sehr gründlichen Buch nach einer gut orientierenden Einleitung über den Stand der Volkskundeforschung in Italien seine Untersuchungen über die Frühlingsfeste des italienischen Volkes. Vielfach merkt man, beispielsweise aus der Einführung „Wesen und Gemeinsamkeiten der italienischen Feste“ das allmähliche Einarbeiten in den schönen Stoff heraus, das dem Leser sehr zugute kommt. Anschließend werden die Frühlingsmonate im Volkskalender, Mariä Lichtmeß (*Candelora*) als Frühlingsanfang, Karneval und Fasten mit Fastnachtbegraben usw. behandelt, ferner die Osterbräuche vom Palmsonntag über die Tage der Karwoche bis zum Ostersonntag, an dem das Osterei nicht fehlen darf. Die Behandlung der Maifeste schließt diesen Teil des Buches ab; ein Schlußabschnitt über die Behandlung des italienischen Frühlingsbrauchtums als kulturhistorische Aufgabe vertieft die Darstellung in bemerkenswerter Weise. Hingewiesen sei noch auf den ausführlichen Schrifttumsnachweis.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

**Passarge Siegfried.** *Geographische Völkerkunde.* Band 5: *Asien.* VIII + 140 SS. in 8<sup>o</sup>. Frankfurt a. M. 1938. Verlag MORITZ DIESTERWEG. Preis: kart. RM 4.50.

Der Verfasser unternimmt es auch hier, wie in den früheren Bänden dieses Werkes (vgl. die Besprechung des 4. Bandes, *Anthropos* XXXII [1937], 323), die Einwirkung des Erdraumes auf den Menschen, seine Kultur und Geschichte aufzuzeigen. Dementsprechend gliedert er Asien in drei Teile: „Kälte-Asien“, das Wald- und Tundragebiet im Norden, „Steppen-Asien“, den Wüsten- und Steppengürtel von Arabien bis Zentralasien, und „Reisbau-Asien“, die Monsungebiete im Süden und Osten. „Steppen-Asien“ wird in zwei Regionen zerlegt, „Orient-Asien“ und „Nomaden-Asien“. In den einzelnen Abschnitten wird in gedrängter Form die Kultur und Geschichte des betreffenden Gebietes aus den Raumverhältnissen heraus erklärt. Die Frage nach dem geistigen Kulturbesitz tritt dabei zurück (S. 1). Sind auch viele Einzelheiten diskutabel, so enthält die Dar-



stellung doch allerlei anregende Gedanken; interessant ist z. B. der Vergleich zwischen Beduinen und Mongolen (S. 69—71). Im Vorwort (S. VI) hebt der Verfasser hervor, daß er von F. v. RICHTHOFEN wertvolle Anregungen empfangen hat und widmet seine Schrift der Erinnerung an dessen grundlegendes Werk über China. JOSEF HENNINGER.

**Goichon A.-M.** *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne)*. XIV + 496 pp. in gr.-8<sup>o</sup>. Paris 1938. DESCLÉE DE BROUWER. Prix: Fr. 150.—.

— — *Vocabulaires comparés d'Aristote et d'Ibn Sīnā*. Supplément au Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sīnā (Avicenne). XVI + 50 pp. in gr.-8<sup>o</sup>. Paris 1937. DESCLÉE DE BROUWER. Prix: Fr. 120.—.

— — *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*. XVI + 546 pp. in gr.-8<sup>o</sup>. Paris 1937. DESCLÉE DE BROUWER. Prix: Fr. 120.—.

Als Mlle GOICHON im Jahre 1933 mit ihrer Übersetzung der Definitionen des AVICENNA die arabische Lexikographie bereicherte, wurde schon auf die Wichtigkeit einer solchen Arbeit hingewiesen. In den beiden oben zuerst angeführten Werken hat sie nun die genaue sprachliche Durchdringung der philosophischen Schriften AVICENNA's weitergeführt, deren Resultate jetzt vorliegen. Der gesamten Islamwissenschaft ist damit ein unbezahlbarer Dienst erwiesen. Wer diese Arbeit in Angriff nehmen wollte, mußte eine gute Kenntnis der Scholastik besitzen und über eine eindeutige philosophische Terminologie verfügen. Da die französische Neuscholastik dieses Instrument schon geschaffen hat, so konnte das Unternehmen auch gelingen. Die Verfasserin bringt die einzelnen Termini in Transkriptionen, jedoch nach den arabischen Wurzeln geordnet. Es folgt dann die genaue Definition des Sinnes, belegt durch Zitate aus den Schriften AVICENNA's sowie das lateinische Äquivalent aus mittelalterlichen wie modernen Übersetzungen. Vor allem ist Rücksicht genommen auf die verschiedenen Bedeutungsnuancen, welche die alten Übersetzungen nicht genügend hervorhoben. So wird uns jetzt erst eine möglichst einwandfreie Übersetzung AVICENNA's vermittelt. Als Beispiel sei angeführt „creatio“, dem bei AVICENNA drei arabische Worte mit je verschiedener Bedeutung entsprechen, nämlich 'ibādā' „création sans intermédiaire“ (S. 18), ferner ḥalq „création propre aux êtres physiques“ und takwīn „propre a ceux qui, parmi ceux ci, sont générables et corruptibles“ (S. 19). Der arabische Text aller Belegstellen aus AVICENNA wie auch aus einigen arabischen Kommentatoren ist dann in einer zweiten Spalte angegeben. Die Zahl der erklärten Worte beträgt 800 mit 2500 Belegstellen. Lateinische und französische Indices erleichtern außerdem die Benutzung. Als Nachtrag ist das zweite Werk gedacht, in dem alle bei AVICENNA vorkommenden aristotelischen Ausdrücke mit ihren griechischen Äquivalenten wiedergegeben sind. Bei der überragenden Bedeutung, die AVICENNA für das Denken des Islams, besonders aber für die arabische philosophische wie theologische Terminologie besitzt, ist die lexikographische Arbeit GOICHON's zugleich der Schlüssel für einen beträchtlichen Teil der islamischen Literatur.

Die vorausgehende philologische Tätigkeit setzte Mlle GOICHON weiterhin in den Stand, eine systematische Bearbeitung eines der Hauptprobleme der Scholastik zu liefern, wie es bei AVICENNA sich darbietet, nämlich die Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein. Da diese metaphysische Lehre bereits in der Neuscholastik als „Veritas fundamentalis philosophiae christianae“ bezeichnet wurde (DELPADO), so ist die Bedeutung vorliegender Arbeit für die Philosophiegeschichte ersichtlich, ganz abgesehen von ihrer Wichtigkeit für die Islamwissenschaft. GOICHON zeigt, daß die reale Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein sich durch das ganze Denken AVICENNA's zieht, selbst in Logik und Psychologie, und die Hauptrolle natürlich im Gottweltverhältnis spielt. Da sich

Männer wie 'OMAR HAJJAM als Anhänger AVICENNA's bekennen, so fällt auf die ganze Mystik des Islams ein klärendes Licht. Was oft als Pantheismus angesehen wird, erklärt sich als Seinsphilosophie, die im wesentlichen mit der des Thomismus identisch ist, nachdem die Mängel der alten Übersetzungen nachgewiesen sind, die der lateinischen Scholastik nur ein getrübbtes Bild von AVICENNA's System übermittelten (cf. S. 285—293). Sowohl für das Studium der Quellen der Scholastik wie für das tiefere Eindringen in das Denken auch noch des heutigen Muslims ist diese Monographie einer der bedeutendsten Wegweiser.

ERNST BANNERTH — Stotzing.

**Palmer E. H.** *Oriental Mysticism*. A Treatise on the sufiistic and unitarian theosophy of the Persians. 2<sup>nd</sup> edition, with introduction by A. J. ARBERRY. XII + 84 pp. in 8°. London 1938. LUZAC & Co. Price: sh 5.—.

Eine Neuauflage des von PALMER 1867 veröffentlichten Werkes bietet diese Veröffentlichung, die auch seine Biographie kurz anführt. Als Einführung in das Denken des Sufitums gedacht, enthält es eine Paraphrase wichtiger Abschnitte aus NASAFI's *Maqṣad-i-aqṣā* († 1263). Nützlich für die Lektüre persischer Mystikertexte ist das „Glossary of technical and allegorical expressions in use among the Sūfi Poets“ (pp. 70—81).

ERNST BANNERTH — Stotzing.

**Littmann Enno.** *Morgenländische Spruchweisheit*. Arabische Sprichwörter und Rätsel, aus mündlicher Überlieferung gesammelt und übertragen. (Zugleich als Heft 29 der Sammlung „Morgenland, Darstellungen aus Geschichte und Kultur des Ostens“.) X + 64 SS. in 8°. Leipzig 1937. J. C. HINRICH's Verlag. Preis: geh. RM 3.—.

Der als Kenner der heutigen orientalischen Volksliteratur bestens berufene Verfasser macht in diesem Werkchen eine große Anzahl im arabischen Vulgärdialekt Ägyptens aufgezeichneter Sprichwörter und Rätsel einem größeren Leserkreis zugänglich. Den Originaltext wird er nach seiner Angabe bald folgen lassen. Das Spruchgut ist nach Sachgruppen geordnet und gibt ein vortreffliches Bild volkstümlicher Lebensweisheit im islamischen Orient. Auf Parallelen in anderen orientalischen Sprachen hat der Verfasser hier verzichtet, die dann in seiner wissenschaftlichen Ausgabe folgen werden. Daß die Sammlung wirklich in Ägypten weit verbreitetes Gut enthält, zeigt auch ein mir vorliegendes Volksbüchlein, gedruckt in Kairo zirka 1920, welches eine den größten Teil der hier angeführten Sprichwörter umfassende Sammlung von „*emṭāl edebīje*“ in halb-vulgärer Sprache enthält.

ERNST BANNERTH — Stotzing.

**J. J. Meyer.** *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*. Ein Beitrag zur vergleichenden Religions- und Kulturgeschichte, Fest- und Volkskunde. I. *Kāma*. Der altindische Liebesgott als Vegetationsdämon und sein Fest. S. 1—238. — II. *Bali*. Gott Saturnus, sein Fest und Allerseelen in Indien. S. 1—267. — III. *Indra*, der altindische Gott der Frühlingssonne und der Fruchtbarkeit und sein Fest. S. 1—270. — Nachwort S. 271—285. Register S. 287—339. MAX NIEHAUS' Verlag. Zürich und Leipzig.

Es ist unmöglich, den reichen Inhalt dieser 844 Seiten, zu denen noch 100 Seiten Nachträge (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1939, 47 ff.) kommen, auch nur anzudeuten. MEYER schildert drei Feste nach heutigen Augenzeugen und

relativ jungen Sanskrit-Texten, um aus ihnen auf den Charakter ihrer drei Götter zu schließen, des Liebesgottes *Kāma*, des Dämonenfürsten *Bali*, des Götterkönigs *Indra* (dazu ein Anhang über den Wassergott *Varuṇa*). MEYER findet in *Kāma* einen uralten Baumgott, in *Bali* einen Gott Saturnus, in *Indra* einen Fruchtbarkeitsgott, in *Varuṇa* einen chthonischen Fruchtbarkeitsgott (aber WZKM., 138: einen Gott des zeugenden Wassers). MEYER's Neuerungen sind zumindest sehr anregend, und niemand wird verkennen, daß MEYER bisher unbeachtete Texte herangezogen, textkritisch gesichtet<sup>1</sup>, vielfach emendiert, erstmalig übersetzt und zu ihrer Interpretation ein sehr reiches Material herangezogen hat. Sein Buch ist eine Fundgrube für alle möglichen magischen Vorstellungen über Farben, Pflanzen, Tiere, Riten usw. Diese bleibenden Verdienste MEYER's sollen durchaus nicht geschmälert werden, wenn im folgenden einige fragliche Punkte berührt werden, um die großen angeschnittenen Probleme einer grundsätzlichen Klärung näher zu führen.

Was dem Leser nicht ganz klar wird, ist MEYER's historische Denkweise. MEYER behandelt Götter, die in der klassischen und neueren indischen Literatur nicht als Götter verehrt werden, keine eigenen Tempel, also kein Kultleben haben; ja, *Bali* ist ein Feind der Götter. MEYER betont aber immer wieder, daß es sich um uralte indogermanische Götter handelt. *Kāma* und *Bali* kommen im *Rgveda*, dem ältesten Text arischer und indogermanischer Religion, nicht vor. Um das verständlich zu machen, gibt MEYER die soziologische Erklärung, daß der *Rgveda* nur die „Klassenpoesie der Viehbarone“ sei (III, 190); diese „schollefremden Aristokraten“ (III, 2) und ihre Dichter (III, 143) hätten an den ackerbauerlichen Vegetationsgöttern kein Interesse gehabt und sie totgeschwiegen. Nur auf den letzten Seiten des Buches (III, 257 ff.) ergänzt er dies durch ein wenig Ethnologie: daß es sich im *Veda* um ein Nebeneinander zweier „Kulturkreise“, eines ackerbauerlichen und eines nomadischen, handelt; die nomadischen Viehbarone drängen die Ackerbauern, die nicht nur aus der vor-äryischen Bevölkerung bestanden, und ihre Götter in den Hintergrund. Damit rührt MEYER ganz von weitem an das alte Indogermanenproblem und das Problem des Hinduismus: in beiden Kulturen erwägt die Forschung seit langem diese beiden Komponenten.

Leider hat MEYER nicht versucht, von diesem Gesichtspunkt aus seine Materialien zu durchleuchten! Man muß doch fragen, ob es Möglichkeiten gibt, zu zeigen, wann und wo diese beiden Komponenten selbständig waren und sich gemischt oder bekämpft haben. KOPPERS vermutet eine starke bäuerliche Komponente schon im Indogermanentum; also ist es an sich denkbar, daß MEYER's Vegetationsgötter tatsächlich indogermanisch sind.

Aber MEYER zieht immer wieder Parallelen aus nicht indogermanischen Kulturen heran! Z. B. soll *Varuṇa* ein Adonis sein (III, 217 ff.). Die Beweise sind dürftig: eine heutige Sitte und ein 2500 Jahre älterer Text, ohne eindeutigen Zusammenhang. *Varuṇa* wird stets als alter, bärtiger Mann, König, Wassergott gedacht. Aber selbst, wenn diese Bezeichnung zuträfe, würde sie doch nur beweisen, daß dieser indische Gott eben jener vorderasiatischen Ackerbaukultur zugehört, die KOPPERS als Komponente der Indogermanen auffaßt. MEYER spricht von Mysterien des *Kāma* (I, 132); aber 1. gibt es in Indien nirgends Mysterien, wie sie für die vorderasiatische Kultur charakteristisch sind, 2. wäre dies nicht indogermanisch. MEYER behandelt an mehreren Stellen die Wagenfeste, d. h., daß ein Gott an seinem jährlichen Hauptfest auf einem besonderen Wagen spazieren gefahren wird (II, 197 ff.; s. Index); er verweist dazu (III, 258) auf vedische Wagenriten, ohne zu sagen, daß es sich im vedischen Kult nicht um Spazierfahrten eines Gottes handeln kann, weil es keine Götterbilder gab. Auch hier sollte er

<sup>1</sup> MEYER's Beobachtung, daß der *Harivamśa* die Quelle für das *Brahma*-, dieses die für das *Viṣṇu-purāṇam* ist, ist richtig, aber er beweist sie nicht. Ich habe früher den *Br*-Text für den ältesten gehalten, jetzt aber schlagende Beweise für das höhere Alter des *Har*. gefunden, aber nicht des heutigen, sondern eines wesentlich kürzeren Textes. Vgl. A volume of eastern and Indian studies in honor of F. W. THOMAS, Poona 1939, 188 ff.



auf die babylonische Sitte solcher Feste verweisen (vgl. Verf., Eisenschmiede und Dämonen in Indien. Suppl. z. Intern. Arch. f. Ethnographie, XXXVII, 1939, 197).

Sind diese oder andere vorderasiatische Elemente aber schon ins Indogermanentum gedrungen? Das läßt sich nicht beweisen, denn die Indogermanen stießen (ob man nun eine nördliche oder östliche Heimat annimmt) in Indien, Iran, Griechenland, Italien und Donauraum auf die Ausstrahlungen derselben vorderasiatischen Ackerbaukultur. Also braucht ein Fruchtbarkeitsgott, der sich bei asiatischen und europäischen Indogermanen findet, nicht etwa urindogermanisch zu sein, sondern kann aus dieser gemeinsamen Substratkultur stammen.

Die *Ārya* Indiens hatten also eine vorderasiatische Komponente 1. vielleicht schon als indogermanisches Erbe, 2. nahmen sie solche Elemente während ihrer Wanderung durch Baktrien usw. auf, 3. im Panjab zu altvedischer Zeit, 4. im Doab in jungvedischer Zeit, 5. in ganz Indien in dem langen Zeitraum hinduistischer Entwicklung. MEYER sagt (III, 269), was sich erst in einem jungen Text findet, ist trotzdem vedisch oder gar vorvedisch, weil das „Volk“ uraltes Gut behält. Aber ist das Volk Indiens nicht größtenteils nichtarisch? MEYER spricht überhaupt nicht von den Dravidas und der Induskultur, die doch gerade zeigt, daß ein Kult von Fruchtbarkeitsgöttern (in entferntem Zusammenhang mit Vorderasien) vor den *Ārya* in Indien geblüht hat und trotz den *Ārya* heute noch lebt. Ja, es ist doch so, daß vedische Kultur heute nur noch in wenigen Winkeln Indiens in esoterischen Zirkeln lebt, während die großen Tempelkulte in ihrem Wesen unvedisch sind. Außer den sogenannten Dravidas gab es die Mundas — oder vielmehr: es gab eine Fülle verschiedenster Kulturen, von den primitiven Wedda an. Es ist also eine der großen Aufgaben der Geschichtsforschung, im Verein mit Prähistorie und Ethnologie diese Schichten zu sondern und ihren Anteil am Hinduismus herauszufinden — aber MEYER sagt (I, 204), daß es nichts nützt, die indischen Primitiven zu untersuchen! Das dürfte er sagen, wenn er solche Untersuchungen angestellt hätte. Aber er zitiert indische Primitive, soweit ich sehe, nur viermal, und dann aus FRAZER, statt die reiche originale Literatur zu benutzen. Er zitiert ORAON und MUNDA, ohne S. C. ROY zu kennen, und zu III, 151 müßte er unbedingt RAHMANN (Anthropos XXXI, 1936, 37 ff.) zitieren. MEYER beruft sich darauf, daß einige Bhil zu Hindufesten in die Städte kommen; aber in dem eigentlichen Rückzugsgebiet der Primitiven in den mittelindischen Bergen ist das ganz unmöglich.

Daß es sich wohl lohnt, die indischen Primitiven zu studieren, läßt sich leicht zeigen. MEYER (II, 189 ff.) kann ein Abbild des Totengottes *Bali* nicht erklären, das aus Reiskörnern gemacht werden soll und im Mittelpunkt des *Bali*-Festes steht. Bei den Birjia in Chota-Nâgpur erfuhr ich, daß sie auf den Erdboden unter den Holzstoß, auf dem ein Toter verbrannt werden soll, ein Bild des Verstorbenen mit Körnern von unenthülstem Reis oder Hirse zeichnen oder, wenn Bestattung stattfindet, dann aufs Grab (a. a. O., 89; 93). Dazu weiß selbst MEYER keine indogermanische Parallele und keinen vedischen Beleg; und also kann man nicht behaupten, daß dieser äußerst primitive Stamm diese Sitte von Ariern übernommen habe (was meist gegen das Studium der indischen Primitiven eingewendet wird).

Eines der Hauptbestandteile dieses Festes des Totengottes ist es, daß Lichter (Öllämpchen) angezündet werden (II, 6), was auch sonst im Dienst der Manen, bei Hochzeiten usw. vorkommt. Was ist der Sinn dieses auch am Tage brennenden Lichtes? MEYER entscheidet spekulativ: die Lichtfülle soll die umherschweifenden gefährlichen Totengeister wieder in ihr Reich zurücktreiben (II, 242). Bei indischen Primitiven aber gilt gerade das Gegenteil (also werden sie auch dies nicht von den Ariern entlehnt haben!): die Binjhar, ebenso primitiv wie die Birjia und ihnen vielleicht verwandt, stellen am dritten Tag eine Öllampe aufs Grab. Kommt ein Insekt ins Licht geflogen, fängt man es, backt es in einen Mehlkuchen, verehrt diesen und gräbt ihn in den Sand eines Flußufers (Verf., a. a. O., 123). Bei Ahir (Hirten) in Chattisgarh (CP.) gehen Frauen am dritten Tag nach dem Tode mit einer Lampe zum Fluß, fangen einen Fisch, tun ihn in einen Topf mit Wasser, waschen mit dem Wasser einen Stein und halten und

verehren diesen Stein im Hause (ib., 136). Bei den Asür in Chota-Nâgpur sah ich, wie der Geisterbeschwörer die Geister anruft, bis sie ihm in dem Licht eines Öllämpchens erscheinen; dann fängt er sie in einer Blattüte (ib., 54); dasselbe tun die ihnen benachbarten Kharia (ib., 127). Die Asür usw. haben ebenfalls die am Tage brennenden Öllämpchen bei der Hochzeit. Der Sinn ist unzweifelhaft, daß durch die Flamme gerade die Totengeister (resp. Seelentiere: wie die Motte ins Licht!) angelockt werden sollen. Ist das nicht auch in jener Festsitte gemeint, wenn man Lichter für, d. h. zu Ehren des *Naraka*-Dämons usw. anzündet?

MEYER spricht von „Ur- und Waldzeit“ (II, 62), wenn ein Baum als Gott verehrt wird. Dies geschieht unter anderem beim Fest des *Kâma*, dem *Holi*-Fest, das MEYER ausdrücklich als arisch, ja urindogermanisch, bezeichnet (I, 204 ff.), gegen einen solchen Kenner wie CROOKE, und obgleich es nichts Vedisches enthält, als Fest der *Śūdra* bezeichnet wird (GUPTE, 36) und an ganz primitive Jagdfeste Chota-Nâgpurs anknüpft (Jagd auch I, 187 erwähnt). Arisch soll der Baum des *Indra*-Festes sein; aber gerade in den beiden einzigen alten Texten ist es ein Bambus (III, 9: *Mahābhārata*; 52: *Nāṭyaśāstra*): der Bambus ist aber doch ein tropisches Gewächs und spielt als Totem bei jenen Primitiven eine große Rolle (Verf., a. a. O., 296). Vedisch soll das *Pongal*-Fest sein, das MEYER aber nur mit diesem tamulischen (!) Namen kennt, der „Reiskochen“ bedeutet, und bei dem kein einziger im *Veda* belegter Ritus vorkommt.

Außer dem vorderasiatischen und dem Gebiet der indischen Primitiven gibt es (um von hinterindischen, indonesischen, polynesischen usw. zu schweigen) noch ein für Indien wesentliches Gebiet, das MEYER den Indogermanen zuliebe ganz außer Betracht läßt: Innerasien! MEYER erwähnt bei *Varuṇa* mit keinem Worte seine längst bekannte Komponente des innerasiatischen Himmelsgottes, spricht beim „Baum“ *Indra*'s nicht von den Pfosten, *Dolganen*<sup>2</sup>, Bannern oder dem Weltbaum Innerasiens. Wenn MEYER Baumbestattung und Baumempfangnis erwähnt (II, 204), ist nicht nur auf die Indogermanen, sondern auf die viel weiter verbreitete schamanistische Kultur Asiens zu verweisen (Verf., demnächst in einem Artikel in den *Acta Orientalia*). Wenn *Varuṇa* als Unterweltsgott erscheint, Ozean und Unterwelt zusammengehören (III, 234), so ist auf die geistreiche Deutung dieser Zusammenhänge bei Asiaten zu verweisen (HARVA, *FFC.*, 125, 349).

Sachlich und methodisch wichtig ist die Frage, um eine der Hauptthesen MEYER's herauszugreifen, ob *Bali* und Saturn Abkömmlinge eines indogermanischen Mythos sind. MEYER's Argumente sind folgende:

1. Für beide wird ein Fest gefeiert, dessen Einzelheiten sich in wesentlichen Punkten entsprechen, nämlich *a*) im Datum. Aber die Saturnalia sind ein Fest der Wintersonnenwende, bedeuten vielleicht den Anfang der Aussaat. Das *Bali*-Fest wird am Anfang des Herbstes und zum Ende der Regenzeit als Erntefest gefeiert; für dieses Fest war sicher der mythische viermonatige Schlaf des *Viṣṇu*, des Besiegers des *Bali*, während der Regenmonate maßgebend. *b*) Würfelspiel. Aber es kommt auch bei anderen indischen Festen vor (II, 251), bei beiden Festen ist Zusammenhang zwischen diesem Spiel und dem Gott ungeklärt. *c*) Lichter. Im griechisch-römischen Fest sind die Wachlichter nicht geklärt, die indischen Öllämpchen erweisen sich als nichtarisch. *d*) Geschenke. Aber in Indien vom König ans Volk, in Italien vom Knecht an seine Herrschaft zu geben. *e*) Puppen. In Rom werden Tonpuppen verkauft, Kindern geschenkt, an Bäume aufgehängt, Bilder des Dionysos als Totengottes (263, nach ALTHEIM). Beim *Bali*-Fest wird eine Strohuppe der *Mārgapālī*, einer sonst unbekannten Genie, an einen Baum gehängt und Vieh zur Lustration unter ihr durchgetrieben, *Bali*'s Bild aber aus Körnern gezeichnet (s. o.), *Bali*'s Puppen auf Mist gestellt (Verf., a. a. O., 292, nach ZIEGENBALG). *f*) Alle anderen zahlreichen Riten des indischen Festes sind in Rom un-

<sup>2</sup> Ahir, also Hirten in CP., tanzen um einen Pfosten, auf dem ein Hahn oder ein Tonpapagei ist (Verf., a. a. O., 164). Im Zusammenhang mit *Indra*'s Banner ist von einer Gans die Rede; sie ist oft auf den *Dolganen*. Koyi haben eine Fahnenstange mit Yakhaaren (ib., 159 f.).



bekannt. Dabei wird *Bali* vom Volk und vom König verehrt; das aber widerspricht dem ältesten Text des *Bali*-Mythos<sup>3</sup>, daß *Bali* nur die unfrommen und aus Versehen fehlerhaften Opferspenden aller Art erhalten soll, während die Götter alle rite vollzogenen erhalten. Um den Genuß der Opfer dreht sich immer wieder der Kampf der Götter und Dämonen, deren einer König *Bali* ist. Dieser Punkt ist also so wichtig, daß man sagen darf, daß der Verfasser des *Hv.* dies Fest nicht gekannt hat. g) Beim indischen Fest wird auch *Naraka* verehrt, der „Dämon des Mistes“, der damit dem Sterculius, dem Erfinder der Düngung, verglichen wird. Aber Sterculius hat keinen Teil an den Saturnalien; und daß *Naraka* ein Dämon des Mistes ist, steht in keinem Sanskrit-Text, sondern nur in dem modernen, primitiven Buch von GUPTA.

2. Saturnus und *Bali* waren Ernte-, Toten- und Fruchtbarkeitsgötter. Das erschließt man aber nur aus diesen Festen. *Bali* erscheint sonst niemals überhaupt auch nur als Gott.

3. Kronos, der dem Saturn verwandt ist (?), wird stets König genannt; auch *Bali* ist der König der Dämonen. Aber *Bali* wird nicht König, sondern „*Indra* der Dämonen“ genannt. Die Vorstellung ist die, daß „*Indra*“, der einst der höchste Gott der vedischen Ära war, der König ihrer Götter, zu einem Platzhalter eines *Indra*-Amtes geworden ist, das dauernd neu besetzt wird. Wann und wie dieser *Indra*-Begriff entstand, wissen wir noch nicht. Buddha hatte ähnliche Göttervorstellungen. *Bali*, *Hiranyakaśipu* und *Prahlāda* (der nur ganz selten König genannt wird: *Saurapurāṇa*, 29, 5—11) waren die drei *Indra*'s der Dämonen (KIRFEL, *Purāṇa pañcalakṣaṇam*, 492, 89), und einst wird *Bali* wieder *Indra* werden. Solche „Weltgeschichte“ gibt es nur in Indien!

MEYER unterscheidet trotzdem zwischen dem gestürzten Dämon *Bali* und einem vertriebenen König *Bali*, wie es auch einen vertriebenen König und einen gestürzten Gott Kronos gab (259 f.). Der menschliche König *Bali* hatte aber ursprünglich mit dem Dämon gar nichts zu tun. Im *Mahābhārata* 1,98 wird seine Geschichte erzählt (was MEYER sonderbarerweise übersehen hat); dann hat das *Matsyapurāṇa* Vers für Vers übernommen, vieles hinzugefügt und den „Dämon“ eingeschmuggelt; darauf beruhen dann die anderen *Purāṇen*, und damit mag es zusammenhängen, wenn eine Königin Südindiens auf *Bali*'s Stammbaum zurückgeführt wurde (Verf., a. a. O., 293).

4. Saturn-*Bali* werden gestürzt und regieren seitdem in der Unterwelt. Aber *Bali* wird einst wiederkehren!

5. Saturn-Kronos-*Bali* sollen Idealherrscher des goldenen Weltalters gewesen sein. Aber Kronos' Charakter paßt dazu absolut nicht (s. PAULY-WISSOWA) und *Bali* lebte nicht im goldenen, sondern im silbernen Zeitalter (*Tretā*: KIRFEL, a. a. O., 515, 73).

6. Alle Einzelheiten der Mythen sind abweichend. Kronos wird von seinem Sohne Zeus gestürzt, wie er seinen Vater Uranos gestürzt hatte: in der Familie ist der Frevel erblich wie in der der Atriden. *Bali* aber wird von *Viṣṇu* gestürzt; *Hiranyakaśipu*, *Bali*'s Vorläufer und Großvater, ebenfalls, und auch *Bali*'s Sohn *Bāṇa* von *Viṣṇu-Kṛṣṇa*. *Bāṇa*'s Tochter *Uṣā* aber heiratet *Aniruddha*, den Enkel *Viṣṇu-Kṛṣṇa*'s, und erst damit hat der Kampf ein Ende. *Aniruddha*'s Enkel *Vajra* (ob von *Uṣā* oder einer anderen Frau, ist nicht überliefert: *Hv.*, 158, 28) war der einzig Überlebende von *Kṛṣṇa*'s Familie. Das ist ein ganz anderer Ausgang als der der Titanen! Andererseits haben *Indra* und *Viṣṇu* im *R̥gveda* keine Väter und Kinder; *Kaśyapa* ist in dieser Rolle erst später bezeugt und der vorärtyischen Bevölkerung entlehnt (Verf., a. a. O., 242). *Bali* hat ferner keinen wüsten Charakter wie Kronos; *Viṣṇu* ist nicht sein Sohn und hat mit Zeus keine Ähnlichkeit; *Indra*, den man allenfalls mit Zeus vergleichen könnte, wird von *Bali* besiegt. Saturn-Kronos haben Tempel und sind alt bezeugt, ganz im Gegensatz zu *Bali* usw.

7. Mit *Bali* werden die zahllosen *Asura*'s, sein Volk, gestürzt wie mit Kronos die zwölf Titanen, seine Geschwister. In Indien kämpfen die Götter (Söhne des *Kaśyapa* und der *Aditi*) gegen die *Asura*'s, ihre Brüder (Söhne des *Kaśyapa* und der *Diti*); in Griechenland Zeus und seine Geschwister gegen ihren Vater und dessen Geschwister.

<sup>3</sup> *Harivamśa*, 255, 47 und 95 ff., und *Matsyapurāṇa*, bei ZIMMER, *Mâyā*, 207; der nächst jüngere Text des *Brahmapurāṇa* schweigt darüber.



MEYER lehnt es ab, daß Kronos und die Titanen die Götter einer vorgriechischen Substratkultur waren (wie z. B. POHLENZ meint), und nimmt an, daß innerhalb des griechischen Volkes ein Teil den chthonischen Kronos, ein anderer den himmlischen Zeus verehrte (258), wie bei den Indogermanen und den arischen Indern. Soll der Gegensatz, ja Kampf der beiden Komponenten Jahrtausende bestehen geblieben sein?

8. Ganz ohne historischen Zusammenhang mit dieser Deutung schlägt MEYER eine andere Vergleichung vor: *Bali* ist ein Luzifer, der doch sicher nicht indogermanisch ist! Das ist richtiger wie die Parallelisierung mit Saturn! Zum Luzifer gehört aber *Ahriman* in Iran, *Erlík* in Innerasien, *Barnda* in Chota-Nágpur (Verf., a. a. O., 256), ja die Vorstellung gefallener Erzengel gibt es bis Polynesien (ib., 105). Loki kann man nicht als indogermanischen Beleg heranziehen. Ein Nachklang dieser Exempel gestürzten Hochmutes ist *Mára*, den Buddha besiegte, den König aller Sterblichen. Diese Dämonen aber haben nichts mit Überwindung eines Volksteils durch einen anderen zu tun, sondern sind primär dualistische Götter innerhalb einer Religion.

9. Also bleibt nicht viel Material, um zu belegen, daß es ein indogermanisches Erntefest gegeben habe, bei dem ein gestürzter Gott und seine paradiesische Vergangenheit gefeiert wurde. Wenn man aber statt der indogermanischen Gleichung fragt, wodurch der Dämon *Bali* Gott eines Festes werden konnte, so ist zu erwägen, daß er 1. in seinem Mythos ein Unterweltskönig wurde, daß er 2. durch *Viṣṇu* gestürzt wurde und dessen bloße Berührung heiligt (auch wenn sie feindlich gemeint war), daß er 3. als ein gewaltsam Getöteter verehrungswürdig war, wie denn der Hauptgott der Gond, *Dulhadeo*, ein durch einen Tiger getöteter Bräutigam ist (Verf., a. a. O., 235). Genau so wurde mir es von dem ebenfalls von *Viṣṇu* erschlagenen Dämon *Madhu* und seinem Fest am Mandaraberg berichtet (ib., 290 f.). Auch *Naraka* und *Kāma* sind solche Getötete und sind vermutlich erst wie *Bali* und *Madhu* in relativ junger Zeit Inhaber ihrer Feste geworden.

10. Kronos aber hat eine ganz andere Wurzel, wie LANDSBERGER kürzlich in einem Vortrag in Ankara gezeigt hat. Im Sumerischen gab es bereits die sich folgenden Göttergenerationen. Die Churri im 2. Jahrtausend malten diese Abfolge von Himmelskönigen aus als mehrmaligen Kampf des Sohnes gegen den Vater, wobei zunächst *Alatu* von *Anu* in die Erde verdrängt wird, dann sein Sohn *Kunarbi* seinem Vater *Anu*, während er als Vogel zum Himmel fliegt, die Genitalien abbeißt, wie Zeus sie dem Kronos mit der Sichel abschnitt. Auch diese gestürzten Götter wurden weiter verehrt wie Kronos. Von diesem *Kumarbi*-Epos hat FORRER den fragmentarischen Anfang einer hettitischen Version in *Mélanges CUMONT*, Bruxelles 1936, 687 ff., veröffentlicht und übersetzt (verbessert von GÜTERBOK, *Zeitschrift für Assyriologie*, 44, N. F. X., 90 ff.). LANDSBERGER zeigte nun, daß durch die neuen Textfunde von Ras Schamra diese Mythologie auch für diese phönizische Kultur bezeugt wird, von der die Griechen sie leicht erfahren konnten und freilich ziemlich umgestalteten. Mit dieser vorderasiatischen Mythologie hat aber *Bali*, *Indra* und *Viṣṇu* gar nichts zu tun, vielleicht *Kṛṣṇa* in seiner Erscheinung als *Kāla* in der *Bhagavadgītā*, als Chronos, wie denn SCHAYER die altindische Zeitvorstellung mit dem Zurvanismus zusammenbringt (*Contributions to the problem of time in Indian philosophy*, Krakow 1938). Wechsel von Göttergeschlechtern wird einmal nur im Veda angespielt (OLDENBERG, R. d. V. 94).

MEYER schildert also als indogermanisch eine sozusagen animistische Kultur (er zitiert meist FRAZER und WITHUIS!), ohne die indischen Feste und Götter in ihrem Raum und ihrer geographischen Umwelt mit ihren ethnologischen Beziehungen zu sehen. Und seine Schilderung ist etwas einseitig. Gewiß ist fast jeder primitive Gott irgendwie mit Fruchtbarkeit verbunden, aber *Indra* phallisch zu nennen, ist übertrieben. Erstens gibt es keinen eigentlichen Beleg dafür, zweitens macht das Erotische in *Indra* nur einen Bruchteil seines Wesens aus. Und ebenso ist es einseitig, auch im Opferpfosten (II, 197 f.), in der Standarte *Indra's* (II, 228), in der Keule *Kṛṣṇa's* (I, 190) oder in der Lanze *Skanda's* Phalli zu sehen. Es ist auch nicht jedes Fest im Wesen sexuell, wie denn MEYER selber beim *Indra*-Fest keine derartigen Züge findet (III, 100). Und die Frucht-

barkeitsreligion ist nicht nur aus Geschlechtsdrang, sondern ebenso aus Hunger, Angst vor Mißernte usw. entstanden.

Aber das Buch MEYER's bleibt eine Fundgrube für den, der es zu benutzen versteht. Und es ist keinem Forscher zu verübeln, wenn er nicht alle Seiten seines Problems berücksichtigt. Darauf aufmerksam zu machen, ist die Aufgabe positiver Kritik.

Inzwischen erfährt die Welt, daß J. J. MEYER eingegangen ist in die Welt der Toten, deren Ahnung sein letztes großes Werk voll Schauer erfüllt und so ungemein gehaltvoll macht. Jeder wird ihm die Ruhe von seinen Leiden gönnen, jeder wird seinen Verlust bedauern, jeder weiß, daß nur wenige Gelehrte so lebendig, realistisch und mystisch zugleich die Wissenschaft empfunden und getrieben haben wie er.

WALTER RUBEN — Ankara.

---

**Zimmer Heinrich.** *Indische Sphären.* (Schriften der Corona XII.) 251 SS. in 8°. 8 Tafeln. München-Berlin 1935. Verlag R. OLDENBOURG. Verlag der Corona, Zürich. Preis: brosch. RM 5.50, Leinen RM 6.80.

The "Corona" apparently is a bimonthly dedicated to "Poetry and Research": and the book before us quite evidently is inspired by the same outlook, which would convey understanding not by "Knowing", but by "Feeling". It may readily be conceded, that the author has succeeded in bringing home to his Western reader the religious temper of India in general, though he seems to me to have done scant justice to the quite definite and strong Theism which, mainly as *Bhakti*, forms the real practical religion of the people of India, with the exception of a really quite small, esoteric, minority, who however manage to concentrate all the lime-light upon themselves, especially for Western beholders of the Indian scene.

The bulk of the book is given over to a consideration of Yoga, which fills its last 200 pages; these are preluded by one essay on "Indian Myths", both Jainist and Vedic, and by another essay on "The political science of Ancient India". In the former the author is very successful in making one realize that rhythm of ever recurring sameness in cycles without beginning and without end, which have eliminated altogether in Ancient India the sense of the historical, i. e. the unique, fact, by substituting for it the symbolical myth.

May I express here one disagreement with the author on a point which is quite incidental and does not affect at all his main theme: viz. his assertion (p. 36) that *bhakti* is pre-Aryan and derived from the Mother-Goddess cult. On the contrary it is the fact, however surprising at first sight, that the love of God is not at all derived from the Peasant-civilization's concept of God as mother, but from that of the Herdsmen's civilization's "Heavenly Father" concept. God as *Bhaga*, the dispenser of conjugal love, is one of the *Asura* deities, common to both Vedic and Iranian religious thought, which has many such expressions (cf. *Mitra* = friend, *Aryaman* = comrade) for the bonds of love which unite God and His worshippers. The "Great Mother" cult on the other hand stresses only the fertility concept and leads to the prominence of the life-and-death cycle and orgiastic rites, which ultimately issue, not in love, but in cruelty. All Yoga of course arises out of it, and Yoga serves but further to distort and whittle away what there remained of original theism.

In the second essay, on the *Arthaśāstra*, the author has hardly brought out enough the fact that the desire for worldly rule and dominion is for the Indian thinker, i. e. the *Brāhman*, merely a form of *avidya*, nescience. Kings and rulers, who necessarily are swayed by such desires, are therefore, absolutely speaking, stupid, when compared with the Brahman who knows the supremacy of the spiritual. Kings require even for instruction in their own craft of ruling the counsel of Brahmins — whose business it is not, to take away the King's *avidya*, but to guide him cleverly along the ruler's own

*dharma* (duty of life), which consists in satisfying his lust for power, which — for him! — is quite legitimate and calls for no moral limitations. It is striking to contrast with this the attitude of the Chinese sages who, coming out of an altogether different complex of concepts, counsel their rulers, who do not belong to a spiritually inferior caste, in accordance with moral principles of universal validity: a contrast however, not made by the author.

But all this is really by the way: for, as mentioned already, Mr. ZIMMER's main theme is *Yoga*. In his first essay, in which he rightly goes back to the beginnings, which Jainism still preserves, he shows well, how the eternally episodic can only be symbolical (p. 96) and how the individual ultimately must yearn to be rid of it all, to be no longer anything at all. The second essay gives a resume of traditional *hâtha yoga* practice, with some valuable photos of postures. In the third and fourth essays the author lapses from poetry and feeling into mere thought — or, shall we say, in using his own words (p. 92), “degenerates into ontology or metaphysics”? The “Unbewußte” the dark realm of the unconscious and subconscious, is now being adduced to explain the yogic concepts, their origin and value. The *Yoga* of Tantrism is compared with the ceremonial which surrounds and guides, subconsciously, the daily life of the Brahman; with the *δαίμων* and initiation into the mysteries of classical antiquity; with Lamaïsm, Spiritism and the Christian practice of meditation: the whole explained by modern psychoanalysis. This of course is right and proper: psychology, not philology, is the key to *Yoga*.

But the author's position seems to be the *Tantric* one that the conscious ego (i. e. intellect and will) must treat the unconscious depths of the ego with “esteem and veneration” (p. 204), — however disgusting and vicious some of its manifestations may be. For the unconscious is the real ruler of the self; it can do no wrong; sublimest and foulest are merely different facets of its being — above all things one needs to keep “on good terms with it” and daily “to drown oneself entirely in it”: for in the last instance that unconscious is God and release only comes, when one realizes that “I am He”.

There is of course nothing new in this description of the *Tantric* doctrine; this is not the place to consider it any further, but since the author seems to make it his own, one may be permitted to state by contrast the Catholic doctrine that the conscious ego must not pander to the unconscious, to instincts, but that it must surrender itself to God, keep its lower faculties under strict discipline and thus restore the right order. This doctrine does no violence to our innate sense of values, it squares, with all the known facts, and it works: reason enough, one should say, for preferring it to the moral enormity of Tantrism. For the author of course all is relative: an Indian needs an Indian symbol, a Westerner a Western one, for his meditations. For ourselves, far from believing with him that “this is the snag awaiting all missionary effort and attempt at assimilation (p. 177), we cannot, for instance, equate the spiritual value of a mental picture of the *Kundalinî* coiled round the *lingam*, with that of the scene of Golgotha, which latter is neither Eastern nor Western but has universal validity, not only for all climes, but for all ages of men. The smallest child will profit spiritually, morally and intellectually, by being taught the lesson of Christ's sacrifice on the Cross: but I have yet to meet the Indian father, who would deliberately teach his own child to meditate on a snake coiled around a phallus.

Appropriately enough, the author ultimately, in his last section, takes his refuge in the Buddha, “for whom all words are mere fingerposts and all meetings but leave-takings”. (p. 246): in the pessimism, which holds that the *summum bonum* consists in being no longer susceptible to the attraction of any *bonum* whatsoever; in the nihilism, which resolves to be rid of the last tie of relationship in a world where all being is merely relative. The author considers that as a superhuman task; we should rather say: an anti-human task.

H. C. E. ZACHARIAS — Peking.



**Jungblut, Rev. Father L.** *A Short Bhili Grammar of Jhabua State and adjoining territories.* 92 pages. Mhow, C. J., 1938. Printed at the Rising Star Printing Press.

Abgesehen von dem Versuch des protestantischen Missionars Rev. CHAS. THOMPSON („Rudiments of the Bhili-Language“, Ahmedabad 1895, out of print) war die Bhil-Sprache noch nicht grammatikalisch fixiert worden. Über die Dialekte im Jhabua-Staat bestand gar nichts Schriftliches. Es ist das Verdienst des P. L. JUNGBLUT, S. V. D., diese Lücke ausgefüllt zu haben. Seine Arbeit, „Short Bhili Grammar etc.“ zeugt von großem Fleiß und guter Kenntnis der Sprache. Kurz und klar wurde das Gerippe und der Aufbau der Bhil-Sprache dargestellt. Die Anlage des Büchleins verrät, daß einer theoretisch-grammatikalischen Behandlung des Stoffes der Vorzug gegeben wurde, mit besonderer Berücksichtigung des Idioms der Sprache. Sicherlich ist die Arbeit für Neumissionare, die mit der Hindi-Sprache vertraut sind — und für solche ist die Grammatik an erster Stelle gedacht — eine gute Hilfe.

P. H. WICHELMANN.

**David-Neel Alexandra.** *Vom Leiden zur Erlösung.* Sinn und Lehre des Buddhismus. 196 SS. in 8°. Leipzig 1937. Verlag F. A. BROCKHAUS. Preis: geh. RM 5.—, geb. RM 6.—.

Was ALEXANDRA DAVID-NEEL's Buch von der Masse buddhistischer Literatur abhebt und ihm sein Sondergepräge gibt, ist: 1. daß es von einer Frau geschrieben wurde; 2. daß es sich umfassender, als es sonst in ähnlichen Werken geschieht, mit dem Buddhismus tibetisch-lamaistischer, also seiner der gelben Rasse arteigenen Gestaltung befaßt, und 3. daß es, abgesehen von den literarischen Quellen, in ergiebigem Maße aus den mündlichen Unterredungen schöpft, die die Verfasserin während eines zwanzigjährigen Aufenthaltes in Tibet mit den führenden Männern des Lamaismus pflegen konnte. Entstanden aus dieser unmittelbaren Berührung mit der geistigen Welt des zentralen Asien, ist dieses Buch dem Religionshistoriker ein Quellenwerk geworden.

Die Darstellung der Grundlagen der buddhistischen Lehre ist von einer seltenen Klarheit; die uns Abendländern so schwierigen Begriffe wie *Karman* und *Nirwana* sind mit aner kennenswerter Sicherheit in positiven Bestimmungen und negativen Umschreibungen herausgearbeitet. Man merkt es allerorts, daß hier jemand uns lehrt, der einen Großteil seines Lebens mitten in dieser geistigen Sphäre stand, in ihr dachte und mit ihr sich auseinandersetzte. Darum auch die Unmittelbarkeit, Lebendigkeit und Eindringlichkeit, mit der uns die Verfasserin ihr Erleben des Buddhismus als etwas wesenhaft anderes hinstellen weiß. Sie berichtet nicht über ein Stück Welt, in dem sie als Fremde steht; dem ganzen Tenor des Werkes nach ist sie selber Neophytin des Buddhismus geworden, so daß ihr Werk — wie weit ihr bewußt, bleibe dahingestellt — sich uns als eine Art Apologie desselben darstellt; sie ist seine überzeugte Anhängerin bis zu einem Grade, daß sie anderen Religionen mit dem persönlichen Gottes- und Seelenbegriff, der Personalität des ‚Ich‘ nicht mehr gerecht zu werden vermag. Die Kenntnisnahme der christlichen Lehre vom persönlichen Gott als Norm des Sittlichen aus maßgebenden Moralwerken hätte ihr unzutreffendes und ungerechtes Urteil in dieser Hinsicht kaum zustande kommen lassen.

Das Bemühen der Verfasserin, uns im besonderen die wertvollen aktiven Energien des Buddhismus aufzuzeigen und so den ursprünglichen Buddhismus als Lehre und sittliches Streben der arischen Schicht, als „unser geistiges Erbgut“, uns näherzubringen, ist jedenfalls religionsgeschichtlich gesehen wertvoll; wo sie dagegen den Buddhismus anderen Religionen gegenüberstellt, wird der Religionshistoriker feststellen müssen, daß ihr Urteil — verständlich aus dem starken inneren Neuerlebnis einer Frau — den Maßstab ruhiger, gerechter Abschätzung verloren hat.

Desgleichen wird der Religionshistoriker es ungern vermissen, daß jeglicher Versuch einer Analyse des Buddhismus in geschichtlicher Retrospektive unterblieb. Daß

ältere, primitive Elemente am Grunde des Buddhismus liegen, dafür erbringt DAVID-NEEL, ohne es selber gewahr zu werden, einige Zeugnisse. Die Geschichte vom Almosen des Hasen (S. 79 f.) ist genau so ein getarnter lunarer Mythos (und der fünfzehnte Tag des buddhistischen Mondmonats ursprünglich eine Mondfeier!), wie die Frage des *Arthabhaga* (S. 115) in der mythischen Vorstellung vom kosmischen Urwesen wurzelt.

L. WALK — Wien.

Roy, Sarat Chandra and Roy, Ramesh Chandra. *The Khāriās*. With a foreword by R. R. MARETT. 2 vols. IV, 306, 307—530, XLXVI (sic. for LVI) pp. and 2 pp. "Errata" in 8<sup>o</sup>; XII plates and 50 figures (on XXV plates), 1 map. Ranchi (India) 1937. "Man in India" Office. Price: 11 Rupies.

The senior author of the present monograph needs no introduction to European anthropologists. He is well known for his works on various *Munḍā* tribes and on the *Orāons*, and as the editor of the "Man in India". He is a social anthropologist. The junior author is his son.

The *Khāriās* are divided into three groups: the *Hill Khāriās*, the *Dadhs* and the *Dhelkis*. They inhabit the region between Mayurbhanj and the Central Provinces. The *Hill Khāriās* have their nucleus in the wildest part of this region and lead a hand to mouth existence by gathering edible herbs and wild fruits, and by collecting honey; occasionally they also hunt deer and other small game. They use digging-sticks and rude hoes for digging out yams and other tubers. Till comparatively recent times they practised the *jhum* form of agriculture, but nowadays this is stopped by the authorities. The whole of the *Khāriā* region lies between 20° and 23° N. and between 79° and 87° E. The climate in Mayurbhanj is humid, but in the other parts inhabited by them it is dry. In summer the heat is intense, the temperature being sometimes as high as 110° F. The *Dadh* and *Dhelki Khāriās* live a more settled life in villages. All the three groups have been influenced by their neighbours the Hindus.

Linguistically the *Khāriās* belong to the *Munḍā* family, and their language has affinities with *Sāntali* and *Munḍāri*. The *Hill Khāriās* have forgotten their own language and speak a corrupt form either of *Bengālī* or of *Oriyā*. The authors are of opinion that the *Khāriā* language is a branch of the *Munḍā* languages which "form the 'Austro-Asiatic sub-family' of the great 'Austrie' family of languages" (I, 17). They write: "All these kindred *Munḍā* languages, according to GRIERSON, as said above, form branches of a sub-family called by him the Austro-Asiatic" (I, 18). This is an error. It was not GRIERSON who called them Austro-Asiatic languages but P. WILHELM SCHMIDT. And besides GRIERSON only edited the *Linguistic Survey*; it was STEN KONOW who wrote the part in question. Furthermore the authors seem to be ignorant of the controversy going on for several years regarding the position of the *Munḍā* languages. This is to be regretted all the more because S. C. ROY is our greatest authority for *Munḍā* ethnology just as BODDING is for the *Sāntālī* language.

*Khāriā* ethnology had been sadly neglected. In 1866 DALTON was the first to publish a short account of the tribe. Since then BALL, RISLEY, DRIVER and RUSSEL have written about them from time to time without, however, adding much to our sum total of knowledge. Their most recent investigator DAS, who wrote a short monograph of 38 pages, spent only about ten days among them, and his work contains many errors of both omission as well as of commission. Besides these, two Jesuit priests Fathers CARDON and GALLAGHER have published short but reliable accounts of the *Khāriās*. These are all that we possess on this interesting tribe.

In the present work the section on material culture leaves much to be desired. The descriptions of the various arms, implements and utensils are sketchy, and their illustrations have very little scientific value. Nothing has been said about the technique of making the various implements and utensils; we do not know how pottery was made

and what, if any, designs were on them, nor do we know the kind of paste used in pottery-making; in basketry we look in vain for the method of weaving, and so on. But this is to be expected. The authors are social anthropologists and hence these matters seemed to be of relatively little interest to them.

On the other hand the sections on physical anthropology are excellent. In all 270 subjects were measured, and the individual measurements are given in Appendix I (II, pp. I—XXXI), and an analysis of these measurements obtained by using PEARSON'S Coefficient of Racial Likeness is given in the main body of the work (I, 57—69). The measurements taken were stature, head height, maximum head length between the glabella and the opisthocranium, maximum head breadth (between the supermastoid and zygomatic crests), minimum frontal breadth between the two fronto-temporalia, bizygomatic diameter, bigonial breadth, nasal length, nasal breadth, superior facial length from nasion to stomion, morphological face length between nasion and gnathion, and the maximum circumference of the head above the supra-orbital ridges and the opisthocranium. The authors are to be congratulated for their foresight in having stated clearly that they have followed MARTIN'S instructions and that MARTIN'S instruments have been used. Until anthropometry has been standardized every author should mention which system he has used. From an analysis of these measurements the authors come to the conclusion that the *Khārīās* "are on the average, a dolichocephalic, hypsicephalic (orthocephalic with a tendency to be hypsicephalic), platyrrhine and chamaeprosopic (with a tendency to be mesoprosopic), people" (I, 63). Furthermore in order to study the problem of the possible parallel development between the different sections of the *Khārīā* tribe the authors have used MAHALANABIS'S Coefficient of Caste Distance ( $D$ )<sup>2</sup> in which

$$D^2 = \frac{1}{P} \sum \frac{(M_i - M_j)^2}{\sigma_{ij}^2} \text{ where } \sigma_{ij}^2 = \frac{\sigma_1^2 n_1 + \sigma_2^2 n_2}{n_1 n_2}$$

And arrive at the conclusion that the *Hill* and *Dūdḥ Khārīās* are more differentiated, while *Dhelki* stands midway between the two (I, 67).

The sections on social organisation are excellent and leave very little to be desired. The *Khārīā* family is patrilineal; the father is the head of it. Certain details however, seem to indicate that it was not always so; there are traces of matriarchy and avunculate among them. The position of a *Khārīā* woman is relatively high. Among several groups of the *Hill Khārīās* totemic clans are entirely unknown. The *Dhelkis* originally had only eight totemic and exogamic clans. In the list of relationship terms we find many expressions which clearly show an influence of *Bengālī*. Joking relationship is known among them. Among all the *Khārīā* groups the authority is in the hands of the village priest, but it must not be considered that the priest is the supreme head. In all important affairs he consults and receives instructions from the influential members of the community who form the *Pañcāyat*. This village council has jurisdiction particularly over all matters relating to violations of minor social and religious taboos, and disputes about partition. The more important of these taboos are nine in number (I, 165 sqq.).

Other matters treated in the first volume are birth, childhood and puberty customs (I, 198—222), marriage, pregnancy and divorce (I, 223—281), death and customs connected with it (I, 282—306). The second volume contains in simple and intelligible terms a detailed description of the religious rites and customs of the people. The few pages on omens and superstitions (II, 445—448) and riddles (II, 448—456) give a good general idea, but those on folk medicine are rather fragmentary. On the other hand the sections on games and recreations, songs and dances are quite exhaustive. The last chapter gives a general view of *Khārīā* life and manners and is therefore to be regarded as a resume of the whole work.

On the whole the work is excellent. Physical anthropologists will find a wealth of material there hitherto unobtainable. Social anthropologists will welcome it as a va-



uable contribution to the ethnology of a littleknown Indian tribe. Only those whose principal interest lies in material culture will be disappointed. In a work of such dimensions faults and errors are inevitable, but happily they are few. The authors often use certain technical expressions which are no longer valid. There are many printing mistakes which gives the impression that the proof-reading has been careless. And finally the index could have been made more comprehensive. These remarks are not meant in any derogatory sense but only in the hope that these faults may be corrected in a later edition. Roy's work is by far the best that has been written on the subject, and Indian anthropologists will do well to take it as a model for their work.

BIREN BONNERJEA — Budapest.

**Ekvall Robert B.** *Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border.* The University of Chicago, Publications in Anthropology. XVI + 87 SS. in 8°. With a map. Chicago 1939. The University of Chicago Press. Price: \$ 1.50.

Der Titel des Buches verspricht mehr, als der Inhalt bietet. Es ist keine in schwerem wissenschaftlichem Rüstzeug einhergehende Untersuchung, wie man vermuten könnte. Der Verfasser schildert in fünf Kapiteln seine persönlichen Eindrücke und Beobachtungen, die er während eines langjährigen Aufenthaltes im Lande zu machen Gelegenheit hatte. In einer Fülle von Einzelheiten, die überall den Augenzeugen verraten, zeigt er in systematischer, gedrängter Darstellung die politischen, sozialen und religiösen Verhältnisse, das gegenwärtige Leben und Treiben der Chinesen, Mohammedaner, der sesshaften und nomadischen Tibeter mit all ihrem gegenseitigen Durchdringen und Abstoßen, ihren kommerziellen und kulturellen Reibereien und politischen Rivalitäten. Die Geschichte der einzelnen Völker und Stämme in diesen Randgebieten wird nur kurz angedeutet unter Nennung von einigen spärlichen europäischen Quellen. Der Verfasser stützt sich mehr auf sein und seiner Frau Gedächtnis (cf. Preface) denn auf die beigegebene Bibliographie. Anmerkungen und Literaturverweise fielen daher ganz weg. Trotzdem bietet die Lektüre viel Belehrendes, da der Verfasser sich geflissentlich von der Art der „Reisebeschreibungen“ fernhält. Das Ergebnis dieses Werkes, das der Verfasser in einem Schema ausdrückt, ist folgendes: Das Verhältnis der Chinesen zu den Mohammedanern ist im allgemeinen ein feindseliges, sie suchen sich zu trennen. Chinesen und sesshafte Tibeter beeinflussen sich gegenseitig. Zwischen den sesshaften und den nomadischen Tibetern verstärken sich mehr und mehr die Unterschiede, es herrscht eine Tendenz gegenseitiger Über- bzw. Unterordnung. Enger ist die Verbindung der nomadischen Tibeter mit den Mohammedanern. Handel und gegenseitiger Austausch der Eigenheiten nivellieren die Unterschiede. Bemerkt sei noch, daß die Umschrift des Chinesischen von der sonst üblichen etwas abweicht. EUGEN FEIFEL — Peking.

**Granet M.** *Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne.* (Annales sociologiques, Série B, Fasc. 1—3.) 254 pp. in 8°. Paris 1939. F. ALCAN.

Der Verfasser hat sich schon seit 1912 (*T'oung Pao* XII, 517—558) mit dem Heiratssystem der Chinesen beschäftigt, und dieses Buch fußt weitgehend auf seinen früheren Arbeiten, ja es ist ohne Kenntnis dieser in Teilen kaum verständlich. Er will zeigen, daß die altchinesische Gesellschaft in vier, später in acht Heiratsgruppen zerfiel, innerhalb derer geheiratet wurde nach einer Art Cross-Cousin-Heirat. Dieses chinesische Heiratssystem ist in vielen wesentlichen Punkten gewissen australischen Heirats-

systemen gleich. Ausgehend von den Heiratsbeschränkungen im modernen chinesischen Recht, zeigt er rückwärtsgehend, daß Furcht vor dem Inzest durchaus nicht der entscheidende Punkt zur Bildung solcher Beschränkungen gewesen sein kann. Die Verwandtschaftsbezeichnungen, die Trauerregeln und die Anordnung der Ahnentafeln im Ahnentempel lassen sich nur richtig verstehen, wenn man annimmt, daß das genealogische Denken nicht wie bei uns vertikal geht, sondern horizontal: man unterscheidet Gruppen gleichen Alters und gleichen Ranges und trennt solche Gruppen gegeneinander ab, statt wie bei uns scharf Vater von Sohn und Enkel zu scheiden und die anderen Verwandten als Seitenzweige dieser Vertikallinie anzusehen. Aus Eigentümlichkeiten in Verwandtschaftsbezeichnungen (Mutterbruder und Schwiegervater; Vaterschwester und Schwiegermutter sind synonym), der Aufstellung der Ahnentafeln (in zwei Reihen, immer so, daß Großvater und Ich, Urgroßvater und mein Vater in einer Reihe zusammenstehen, also Vater nie mit Sohn zusammen) und anderem wird gefolgert, daß ursprünglich eine Verteilung der Gemeinschaft bestanden hat, deren Heiraten einem Gesetz der Exogamie und der Parallelität unterlagen, in dem Sinn, daß die eine Gruppe all ihre Töchter den Söhnen der anderen gab und von diesen sämtliche Töchter für die eigenen Söhne bekam. Daraus bildete sich dann eine Teilung in acht Gruppen unter den gleichen Gesetzen, wo aber jeweils zwei Paare jeder der vier Teilgruppen Heiraten untereinander abschlossen. Die Auflösung dieses Systems wurde eingeleitet durch Übergriffe der Väter auf die Rechte der Söhne, indem die Väter nicht nur die für sie bestimmten Cousinen, sondern auch Nichten heirateten, die eigentlich den Söhnen vorbestimmt waren. Die Reaktion der Söhne darauf waren Übergriffe auf die Stiefmütter und Heirat der Stiefmütter nach Tod des Vaters. Zuletzt fanden dann Heiraten frei von Bindungen an solche Gruppen statt.

Der Verfasser vermeidet es, von den Begriffen „Mutterrecht“ oder „Vaterrecht“ aus an die Fragen des Heiratssystems heranzugehen, und seine ganze Art der Argumentation ist daher anders als es die eines Ethnologen wäre. Nur nebenbei weist er darauf hin, daß beides für das Entstehen und Funktionieren der von ihm geforderten Heiratsgruppen und des Systems durchaus unerheblich sei. An sich ist nichts dagegen einzuwenden, wenn diese Fragen einmal von einem anderen Gesichtspunkt aus angeschnitten werden. Vielleicht hat man auch zuviel mit diesen Begriffen gearbeitet und deren Bedeutung überschätzt. Trotzdem aber kann ich gegen GRANET's Buch — so hoch ich die meisten seiner früheren Arbeiten, besonders die „Fêtes et chansons“ einschätze — eine Reihe schwerer Bedenken nicht unterdrücken.

Zunächst einmal: es fehlen sämtliche Quellennachweise. Es ist bei manchen Zitaten einfach, festzustellen, woher sie stammen, wenn man das Material kennt, bei anderen, wichtigeren, ist es aber oft so gut wie unmöglich. Damit ist manches der Nachprüfung entzogen. Auch Hinweise auf eigene Arbeiten und andere europäische Vorarbeiten fehlen. GRANET setzt es als erwiesen voraus, daß in Altchina Sororat bestand. Nur er allein hat das behauptet (*La Polygynie sororale et le Sororat dans la Chine féodale*; Paris 1920), und diese Arbeit hat z. B. mich nicht vollständig überzeugen können. Mindestens müßte auf sie und die dort zu findenden Textbelege hier hingewiesen werden, damit der Leser ein Bild bekommt. Auch das Fehlen eines Index (im Gegensatz zu dem außerordentlich guten Index in „*Danses et légendes*“) ist bei solcher Arbeit störend. Aber das sind Äußerlichkeiten — zum Teil.

Die prinzipielle Frage ist die: Können solche weitgehenden Folgerungen rein logisch erschlossen werden oder nicht? GRANET entwickelt alles aus Anzeichen im Namensystem, in Tempelordnung und in Trauerordnung, rein logisch von einer Folgerung zur anderen schließend. Er hat weder Beweise, daß eine vierteilte, noch daß eine achtgeteilte Gesellschaft bestanden hat, sondern erschließt dies nur logisch (und oft bis zu wirklich sehr komplizierten logischen Folgerungen gehend). GRANET gibt ein paar Belege teils hier, teils in seinem „*Sororat*“, teils in den „*Fêtes et chansons*“. Aber diese betreffen erstens nicht die Grundformen seines Systems, sondern nur die Endformen, und dann handelt es sich um Vorkommnisse bei Fürsten und anderen Leuten der Oberschicht. GRANET selbst ist einer der ersten gewesen, der darauf aufmerksam gemacht

hat, wie stark im alten China Oberschicht und Volk kulturell voneinander verschieden waren. Die Fälle, die er erwähnt, werden von der öffentlichen Meinung nicht als ein Rückfall in eine ältere Sitte (oder: vulgäre Sitte, da die älteren Sitten normalerweise in China noch längere Zeit im Volk weiterleben) aufgefaßt, sondern werden einfach als sexuelle Ausschweifungen, meist im Zusammenhang mit anderen Ausschweifungen angesehen. Ist das nicht bei dem schon im 6. vorchristlichen Jahrhundert sehr komplizierten, verfeinerten und oft degenerierten Hofleben durchaus wahrscheinlich? Es sind meiner Ansicht nach ebensolche Einzelfälle, wie es Cross-Cousin-Heiraten, Levirat und Sororat bei uns sind: bedingt durch besondere, einmalige Umstände.

Dafür, daß zwei Familien generationenlang miteinander in Heiratsbeziehungen stehen, kann ich selbst Belege geben, da GRANET keine gibt (Clans Chi und Chi: Tso, Hsüan 3; Clans Liu und Fan: Tso Ai 3; Cheng und Wang: Han-shu 77, 4 b; Chang und Chi: Yüeh-wei-ts'ao-t'ang pi-chi XIX). Aber läßt sich das nur durch ein System, wie GRANET es vorschlägt, erklären (ein ähnliches System hat übrigens schon KUO Mo-jo: Chia-ku wen-tse yen-chiu, Kapitel: Shih-tsu-pi, vorgeschlagen)? Es kommt, wie aus dem letzten Beleg zu sehen, noch im Anfang des 19. Jahrhunderts in durchaus nicht abgelegenen Gebieten vor. Soll das ein Rest einer Sitte sein, die, wie aus GRANET's Buch hervorgeht, schon im 5. Jahrhundert v. Chr. abgestorben sein muß? Es gibt in China unzählige Siedlungen, die von einer Familie gegründet sind („Siedlung der Familie Shih“, „Dorf der Pao“ usw.). Da Exogamie herrscht und herrschte, mußten die Ansässigen im Nachbardorf heiraten, und wenn dieses auch von einer Familie besiedelt war, ergibt sich leicht eine solche Heiratsgruppe. Zahlreiche andere Dörfer enthalten außer der Gründerfamilie noch eine zweite: auch hier ist ein Heiratsband gegeben. Ferner spielen Erbfragen, besonders aber Fragen der Gewinnung und Stärkung von Einfluß mit — worauf bei anderen Fragen GRANET auch hinweist. Ich kenne Fälle, wo der Mann die Tochter der Schwester seines Vaters, also seine engste Cousine, heiratet (Yüeh-wei ts'ao-t'ang pi-chi XV). Trotzdem würde ich das als Ausnahmen betrachten und nicht als Rest eines alten Systems. Die Berechtigung einer solchen Auffassung wird immer dann deutlich, wenn zufällig die zu solchen Bindungen führenden Begleitumstände einmal mitberichtet werden. Jeder, der chinesische Philosophie und chinesisches Leben kennt, weiß, daß kein Chinese eine Sache bis zur äußersten Spitze der Logik treibt, sondern daß überall die den jeweiligen Umständen am besten entsprechende praktische Lösung gesucht wird.

Ich gebe zu, daß die sprachliche Gleichheit von Mutterbruder=Schwiegervater auffällig ist. Aber wenn man die Brüder des Vaters einfach als „Mitväter“ bezeichnet und sie damit in eine besondere, vom Vater nicht unterschiedene Gruppe setzt, dann bezeichnet *chiu* eben ursprünglich jeden Mann aus der nächsthöheren Generation als man selbst. Will man die Stellung eines solchen Mannes näher bezeichnen, so spezifiziert man das Wort *chiu* durch Zusätze. Ich will das nicht als die Lösung dieses Problems hinstellen, sondern halte es nur für möglich, daß sich sowohl hier, wie bei der Tempelordnung und der Trauerordnung noch andere Begründungen finden lassen, die nicht unbedingt eine Lösung erfordern, wie GRANET sie vorschlägt.

GRANET will, daß zwischen meinem Großvater und meinem Enkel ein besonderes Band, gewissermaßen eine Identität bestehe, die auch durch die Namensgebung ausgedrückt werde (z. B. p. 106, p. 195 f.). Nun unterliegt zwar heute die Namensgebung bei manchen Familien Regeln, wie GRANET sie andeutet, wir finden jetzt solche Regeln sogar bei Fremdstämmen Südchinas (z. B. den Hsia-min von Chêkiang), aber daß solche Regeln im Altertum allgemein angewandt wären, ist mir unbekannt und müßte nachgewiesen werden. Jedenfalls möchte ich auf Grund meiner Erfahrungen behaupten, daß bei Bauernfamilien diese Regeln nicht immer durchgeführt werden, daß weiter z. B. in der Mongolenzeit in Familien, in denen der Familienherr kein Amt führte, überhaupt keine richtigen Namen gegeben werden durften (Yü Yüeh: Ch'un-tsai-t'ang sui-pi), und die damaligen Hilfsnamen keiner solchen Regelung unterworfen werden konnten. Und werden aus früherer Zeit Namen von Leuten aus den unteren Schichten angegeben, so



sind diese immer ähnlich den Hilfsnamen der Mongolenzeit. Einzelfälle bei Familien der obersten Klassen müssen gesondert behandelt werden, weil hier eben unwägbare, zahlreiche andere Punkte mit in Betracht kommen können.

Nun weiter: Die wenigen Fälle für Sororat und die anderen Erscheinungen, die GRANET als Auflösungsformen des alten Systems ansieht, werden aus der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. berichtet. Für das seiner Theorie nach davorliegende System der 8-Gruppen hat er keine Belege mehr — weil wir dann schon in einer Zeit sind, aus der wir keine ausführlicheren Texte mehr besitzen. Für das wieder davorliegende System der 4-Gruppen fehlen auch alle Belege. Es gibt einige, die ich oben gebracht habe, teils aus der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr., teils aus dem Ende des 1. Jahrtausends v. Chr., teils aus dem Ende des 2. Jahrtausends v. Chr. Sollte es sich um Reste eines einst allgemeinen Systems handeln, so müßte man erwarten, daß die Nachrichten aus abgelegenen Gegenden stammen, wo sich solches noch hat halten können, während ringsum alles sich geändert hat. Dem ist aber nicht so. Bei den Fällen handelt es sich immer um einflußreiche, große Familien, und die Heiratsbindungen haben aller Wahrscheinlichkeit nach nur mit interner Familienpolitik zu tun. Aber: wenn das System schon in der Mitte des 1. Jahrtausends v. Chr. in Auflösung war, so muß das Bestehen der ersten Form etwa ins 3. Jahrtausend v. Chr. zurückverlegt werden. Damit sind wir lang in einer Zeit, in der es noch keine „Chinesen“ im eigentlichen Sinne gab, sondern auf heute chinesischem Boden eine große Anzahl sehr verschiedener Einzelkulturen. Man kann heute auf Grund einigen vergleichenden Materials über den Charakter dieser Einzelkulturen einiges aussagen (Material siehe: W. EBERHARD: Kultur und Siedlung der Randvölker Chinas. Manuskript abgeschlossen, erscheint etwa 1940) und kann für eine Anzahl dieser Einzelkulturen ein solches System, wie GRANET es fordert, ausschließen. GRANET verweist als Parallele gelegentlich auch auf andere Völker, vor allem auf südchinesische Eingeborne. Die Sitte der Heirat von „Gefolgsfrauen“, die im Zusammenhang mit dem Sororat stehen soll, wird z. B. von mehreren sogenannten Miao-Stämmen an der Grenze zwischen Yünnan und Kuichou berichtet, und zwar nicht nur von einem Autor, der damit eine politische Kritik ausdrücken will (wie GRANET, p. 17, meint), sondern von mehreren. Daß eine Gruppe Brüder eine Gruppe Schwestern heiratet (p. 64), kommt in Stammesmythen vor allem von Yao-Stämmen vor. Es ist dagegen falsch, daß bei allen benachbarten Barbaren der jüngere Bruder die Witwe des älteren heiratet (p. 65), sondern diese Sitte des Levirats wird nur von ganz bestimmten Randvölkern berichtet: einmal von Türkvölkern (dort verbunden mit starkem Vaterrecht), einmal von Tibetern (dort verbunden mit Mutterrecht oder mindestens Matriarchat), dann sporadisch von einzelnen Südvölkern, aber durchaus nicht allen.

Wenn nun ein Heiratssystem, wie GRANET es will, bestanden hat, so hätte man ausgehen müssen von den Systemen in den Randkulturen Altchinas, für die man oft weit besseres Tatsachenmaterial hat, und von da aus versuchen müssen, nachzuweisen, wie weit und in welchem Gebiet sich deren Systeme auf dem Boden des Gebietes, das später zur chinesischen Kultur gehört, nachweisen lassen. Dies besonders dann, wenn man das System in einer Zeit nachweisen will, wo eine chinesische Kultur noch nicht bestand! Dies hätte zu besseren Ergebnissen führen können als eine rein logische Spekulation, indem es unter anderem den Verfasser darauf aufmerksam gemacht hätte, daß Heiratssysteme nichts Absolutes sind, sondern Folge oder besser Teilglied einer ganzen Menge von anderen Sitten und Kulturgütern. Sie sind auch ein Teil der Struktur verschiedener Einzelkulturen und sind innerhalb der Struktur an die verschiedensten anderen Dinge gebunden, und solche Bindung hat gerade in diesem Fall diese, eine andere Bindung andere Formen hervorgebracht. Jede Sitte, die wir bei einem Volk finden, ist ein einmaliges Produkt aus einer unendlichen Menge von Faktoren, von denen wir meist nur die wenigsten erkennen können, und auf Grund davon versuchen wir, gewisse Regeln mit Vorsicht aufzustellen, aber keine Gesetze. Wohl ist auch bei Sitten die Weiterentwicklung logisch, aber nicht abstrakt logisch, sondern die Struktur, in die die Sitte hineingehört, beeinflußt auch die Entwicklung der Sitte. Und für die spätere Entwicklung und eventuelles Weiterleben alter Sitten hätte GRANET sich an das Studium

chinesischer Stammbäume machen sollen, die wir in großer Menge haben, und die sehr aufschlußreich sind.

P. 68—69 berichtet GRANET über die Sitte, daß alte Männer junge Frauen und umgekehrt heirateten. Ich glaube kaum, daß man das als Folge einer sexuellen Promiskuität, die oft in ungeteilten großen Familien herrsche, deuten muß. Hier spielen oft die verschiedensten Dinge mit hinein, bei so komplizierten Gesellschaften meist wirtschaftliche! Auch daß die chinesische Mitteilung, bei Barbaren im Süden badeten Väter und Söhne zusammen, eine Promiskuität zwischen Personen verschiedener Generationen bezeichne (p. 69), glaube ich nicht. Eher soll damit gemeint sein, daß bei diesen Völkern keine so strengen Gesetze der Scheu und der Pietät herrschten, wie bei den Chinesen. An diese Notiz schließt GRANET eine andere, daß die Völker im Süden den Erstgeborenen töten. Chinesische Quellen geben als Grund an, daß man dadurch viele Söhne bekomme, oder daß man von der Frau nur Kinder haben wolle, die von einem selbst stammen. Diese Sitte muß früher in der Tat sehr verbreitet gewesen sein. Innerhalb der südchinesischen Bevölkerung ist der letzte Nachklang der Sitte der, daß man keine Jungfrau heiratet, weil Jungfrauen eine Krankheit (heute wird sie meist als Lepra gedeutet) an sich tragen, die sie auf den ersten Mann übertragen. Die Sitte scheint typisch für Tai-Völker und deren Verwandte zu sein. Vielleicht ist es eine Übergangssitte, entwickelt, als ein altes Mutterrecht sich auflöste. Als Stufen finden wir: Das Mädchen nimmt einen Mann nach eigener Wahl an und gleichzeitig oder später andere. Sie heiratet, wenn ein Kind geboren ist oder werden wird. Die Freiwahl des Mädchens geschieht meist bei Festen. Dann: nach einer Freiwahl bei einem Fest wird vom Mann und den Eltern des Mädchens eine Art Verlobung abgeschlossen. Das Mädchen wohnt weiter bei den Eltern und empfängt in einem besonderen Haus heimlich den Bräutigam. Heirat nach Kindgeburt. Wird der Einfluß der väterlichen Seite stärker, so wird die Frage, ob das in der Verlobungszeit gezeugte Kind vom Bräutigam stammt oder von anderen Männern, rechtlich wichtiger, und das kann zu den berichteten Übergangssitten führen. Auch hier glaube ich nicht an ursprüngliche Promiskuität. Es führt meist zu besserem Verständnis, wenn man nicht nur von Heiratssystemen absolut ausgeht, sondern die Komplexe Vaterrecht und Mutterrecht mit hineinbringt. So spricht GRANET über die Auflösung des alten Systems, es habe ein Übergreifen der Väter auf die Rechte der Söhne stattgefunden. GRANET führt das auf die Entwicklung des Staatensystems und deren imperialistischer Politik zurück. Für uns liegt die Frage anders: Liegt nicht hier sowohl wie in der Entwicklung des Staatensystems ein Stärkerwerden des Vaterrechts und des Patriarchats zugrunde, und kann dieses nicht im Zusammenhang stehen mit der stärkeren Beteiligung vaterrechtlich-patriarchalischer Völker des Nordwestens seit der Chou-Zeit? Das wären Fragen, auf deren Beantwortung man gestoßen würde, wenn das Problem anders angefaßt wäre.

P. 137—138 wird vom Fackelfest und der dabei herrschenden Nacktheit gesprochen. Ich kenne ein Fackelfest bei südtibetischen Völkern der Yünnan-Gruppe im Mittsommer, zusammenhängend mit Fruchtbarkeitsriten, ähnlich unserem volkstümlichen Johannisfest; aus dem Kreis der chinesischen Kultur kenne ich nur eine Schilderung eines Festes mit Fackeln (Lü-shih ch'un-ch'iu XX, 5), aber dies ist ein privates Gelage, ohne Nacktheit, außerdem ein Gelage eines auch sonst als unmoralisch bekannten Fürsten. GRANET hätte hier seine Belege geben müssen. Daß „pères et fils, ... aient fraternisé, indirectement, par l'intermédiaire des filles de la maison ... cela paraît avoir été chose courante sous les Han dans les familles princières“: dies ist mir unbekannt. Ich kenne die Fälle, an die GRANET denkt, kenne auch die von ihm gleich darauf ange deuteten Fälle von erzwungener Sodomie (die Quellen, die bei GRANET fehlen, sind: Han-shu 38, 5 b; Han-shu 53, 3 a; Han-shu 53, 2 b; Han-shu 53, 6 b, für spätere Zeit: Sung-shu, Elementenkapitel; für Siam: Yüan Mei, Tse-pu-yü II, pag. 137; für Nackttänze: Han-shu 53, 7 ab) und Nackttänze; aber ich stelle mich ganz auf die Seite der Quellen selbst, die darin nichts weiter als Perversitäten von degenerierten Mitgliedern der kaiserlichen und anderer Familien sehen, ich kann ihnen keinerlei Bedeutung für die hier zur Diskussion stehenden Fragen zugestehen.

Daß die Ehe nach dem dritten Jahr des Abschlusses endgültig ist, behauptete GRANET schon früher (*Dépôt de l'enfant sur le sol*; Rev. arch. XIV, 305—316). Er wiederholt das auch jetzt (p. 142), ohne Beweise. Für die Völker im Süden Chinas gilt die Ehe nach Eintritt der Schwangerschaft als endgültig, bei eigentlichen Chinesen rechtlich mit der Hochzeit, wegen der großen Bedeutung, die der Keuschheit und Unberührtheit der Frau beigelegt wurde, praktisch auch mit Einsetzen der Schwangerschaft. Der offizielle Besuch, den die Frau einige Zeit nach der Hochzeit bei ihren Eltern zu machen hat (er leitet sich her aus den oben angedeuteten Verlobungssitten bei Südvölkern), und der normalerweise mit dem Beginn der Schwangerschaft zusammenfällt, beendet die „Probezeit“ auf jeden Fall, und dieser Besuch ist immer vor dem dritten Jahr der Ehe. GRANET müßte also auch hierfür Beweise geben, und zwar tatsächliche, nicht solche, die aus Andeutungen erschlossen sind.

Daß zwischen Verlobung und Hochzeit eine Periode war, wo die Mädchen mit den anderen Mädchen, die Knaben mit anderen Knaben zusammenleben (p. 150), kann ich nicht einsehen. Wohl haben wir gewisse Andeutungen, daß in Teilen Altchinas ebenso wie in einzelnen Randkulturen Jünglingshäuser bestanden, aber über Mädchenhäuser ist mir nichts bekannt. Auch hierfür würde ich Beweise erwarten.

Das Buch enthält zahlreiche sehr zutreffende Einzelfeststellungen trotzdem aber hat mich die Beweisführung nicht überzeugen können. Ich halte es durchaus für möglich, sogar wahrscheinlich, daß zu gewissen Zeiten in gewissen Teilen des Landes, das man China nennt, eine oder mehrere Kulturen bestanden haben, in denen ein Heirats-system bestanden hat, das im wesentlichen dem Bild entspricht, das GRANET entwirft. Aber ich halte es für ausgeschlossen und nicht bewiesen, daß man dieses System als das altchinesische System bezeichnen kann. Ich halte es ferner für ausgeschlossen, daß die Entwicklung und Umwandlung des Systems so vor sich gegangen ist, wie GRANET es schildert. Ich glaube ferner nicht, daß es angängig ist, solche Fragen rein logisch aus Besonderheiten in Ritualvorschriften und Bezeichnungen erschließen zu können, ohne von der sonstigen Struktur der Kultur (und für die alte Zeit kommen mindestens acht Kulturen als mitwirkend und mitbildend in Frage, nicht nur eine) auszugehen.

W. EBERHARD — Ankara.

---

Schmitt Erich, Dr., und Lou Y., Dr. *Einführung in das moderne Hochchinesisch*. 117 SS. Shanghai 1939. Verlag MAX NÖSSLER & Co. Auslieferung in Leipzig: Kommissionsbuchhandlung CARL EMIL KRUG, Querstraße 5. Preis: RM 12.—.

Französische und englische Grammatiken für den Anfänger im Chinesischen sind zahlreich vorhanden. Aber an deutschen Lehrmitteln ist kein Überfluß. Eine neue Grammatik ist deshalb noch immer willkommen, besonders wenn sie wesentliche Neuerungen bringt. Und das tut vorliegende Grammatik. Viele moderne Ausdrücke sind hineingearbeitet worden, die im Laufe der letzten dreißig Jahre entstanden. Eine weitere Neuerung ist das chinesische Zeichenheft, das 465 Zeichen bringt. Anzahl und Richtung der Striche sind angegeben durch Zahlen, so daß der Lernende genau weiß, wie das Zeichen zu schreiben ist. Eine dritte Neuerung bringt Lektion 27 A. Dort ist eine Probe der chinesischen Schnellschrift angegeben. Es wird ja kaum einem Europäer gelingen, die Schnellschrift schreiben zu lernen. Das wäre auch zu zeitraubend. Aber lesen möchte er die Schrift doch gerne können. Schade, daß nicht alle Lektionen neben der gewöhnlichen Schreibschrift auch die Schnellschrift bringen. Der Schüler würde dafür dankbar gewesen sein. Aber es kann sich ja jeder, der einen chinesischen Lehrer haben kann, für die übrigen Lektionen leicht die Schnellschrift anfertigen lassen. — Lektionen 1—20 bringen Druckschrift. Von da an (L. 20—36) wird der Text in Schreibschrift gegeben. Gern hätte ich im Interesse des Schülers gesehen, daß Schreibschrift von normaler Typen-



größe gegeben worden wäre; aber leider sind die Zeichen, obwohl Kalligraphie, doch so klein, daß ein Pausen ausgeschlossen ist. Vielleicht wollte man Raum sparen. Wer einen chinesischen Lehrer hat, lasse sich die Zeichen in Normalschrift niederschreiben und pause dann durch.

Von den drei nun vorhandenen Grammatiken (LESSING-OTHMER, MITTLER, SCHMITT-LOU) hat jede ihre Vorzüge. Wer es sich leisten kann, tut gut daran, sich alle drei zu beschaffen und nacheinander oder nebeneinander durchzuarbeiten. Das Material wird sich dann vertiefen und ergänzen. Für das Selbststudium ist natürlich die Angabe der Aussprache, wie bei allen erschienenen Grammatiken, einschließlich der englischen und französischen, sehr mangelhaft. Der Schüler, der eine genaue Aussprache wünscht, muß schon auf den chinesischen TOUSSAINT-LANGENSCHIEDT warten.

Vorliegende Grammatik dürfte einer guten Aufnahme sicher sein. Wir sind überzeugt, daß sie vielen Deutschen in China wesentliche Dienste leisten wird bei Erlernung des Chinesischen.

THEODOR BRÖRING.

**Van Meurs H.** „*Hiao*“, *Chineesche Kinderliefde*. Uit het Chineesch vertaald en toegelicht. 142 pg. Hilversum 1938. PAUL BRAND's Uitgeversbedrijf.

Das Büchlein bringt die bekannten 24 Beispiele chinesischer Kinderliebe, auf Hochchinesisch von Chinesen erzählt und hübsch illustriert. Daneben haben wir die holländische Übersetzung, durchwegs gut getroffen. Nur eine Stelle ist nicht ganz richtig übersetzt. S. 38 ist die Stelle: *dang<sup>1</sup> ta<sup>1</sup> shen<sup>1</sup> wei<sup>2</sup> dai<sup>4</sup>-wang<sup>2</sup>-di shō<sup>2</sup>-hou<sup>4</sup>* zu übersetzen mit: „als er noch stellvertretender Prinz war“, vermutlich ein hoher Amtstitel der damaligen Zeit. Die Übersetzung: „Juist tven hij als Keizer aan de regering was gekomen“ entspricht nicht dem Text. — VAN MEURS ist „Oostindisch Ambtenaar“. Solche Leute haben vielfach Zeit zu sinologischen Arbeiten. Wir sind dem Verfasser für diese Arbeit dankbar und sehen weiteren gerne entgegen.

THEODOR BRÖRING.

**Kunze R.** *Bau und Anordnung der chinesischen Zeichen*. Oder wie lernen wir leichter Zeichen lesen. In: Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Band XXX, Teil B. 47 SS. in 8°. Tōkyō 1937. Kommissionsverlag von OTTO HARRASSOWITZ, Leipzig.

Wie Verfasser zu Anfang schreibt, soll diese Abhandlung eine Einführung sein zu seinem in Aussicht gestellten Werk: „Praktisches Zeichenwörterbuch, chinesisch-deutsch-japanisch, 6000 Zeichen, zu raschem und sicherem Auffinden und leichtem Erlernen etymologisch erklärt mit neuem dreifachen Schlüssel“. Dieser Aufsatz hier tritt für die Ansicht ein, daß das Erlernen der chinesischen Zeichen wesentlich leichter sei, wenn man der Zusammensetzung der Zeichen auf den Grund gehe und die Zeichen in ihre letzten Elemente zerlege. Es sei zurückzugehen auf die „kleinen Siegel“ (*hsiao-chuan*, japanisch *shōten*), um etwa 250 v. Chr. entstanden teils durch Übernahme oder Vereinfachung älterer Zeichen, teils durch völlige Neubildung. Das „kleine Siegel“ zeige noch den Aufbau des heute oft stark stilisierten modernen Zeichens. Der Verfasser ist dann bemüht, an Hand vieler Beispiele zu zeigen, wie sinnvoll die chinesischen Zeichen zusammengesetzt sind. Es war für ihn eine Auseinandersetzung mit den wenigstens nach herkömmlicher Erklärung phonetisch gebildeten Zeichen, hier „Sinn-Laut-Ableitung“ genannt, nicht zu umgehen. Er erklärt auch sie als nach der Bedeutung zusammengesetzte Zeichen und bekämpft in der gegenteiligen Meinung ein „Dogma der Sinologie“. Vielleicht ein wenig zuviel des sonst löblichen Eifers, denn für hervorragende Sinologen handelt es sich hier schon lange um kein Dogma mehr. Schon GRUBE, CONRADY, SCHINDLER, ERKES, in etwa auch KARLGREN, chinesische Gelehrte ebenfalls, haben die Möglichkeit der be-

deutungsmäßigen Ableitbarkeit auch der bislang als phonetische Zusammensetzung angesehenen Zeichen durchaus offengelassen, so daß sich unser Verfasser von Anfang an in guter Gesellschaft befindet. Allerdings, 6000 Zeichen in concreto als sinngemäße Zusammensetzung zu analysieren, hat noch keiner unternommen. R. KUNZE scheint Geschick dafür zu haben. Ob diese Erklärungen im Einzelfalle mit den Gedanken des Zeichenfinders oder mit dem geschichtlichen Werdegang des Zeichens sich immer decken, ist eine andere Frage. Für die praktische Erlernung verspricht die sinnanalytische Erklärung der Zeichen, wie sie im neuen Lexikon zur Anwendung kommen soll, als Gedächtnishilfe recht nutzbringend zu werden. Bleibt noch abzuwarten, welche Erfahrung wir mit dem neuen Zeichenbuche machen werden.

M. EDER — Peking.

---

**Haushofer Karl**, Generalmajor a. D. *Alt-Japan*. Werdegang von der Urzeit bis zur Großmachtschwelle. (Band 1120 der Sammlung GÖSCHEN.) 118 SS. in 8<sup>o</sup>. Mit 8 Karten. Berlin-Leipzig 1938. WALTER DE GRUYTER. Preis: geb. RM 1.62.

Gar keine Frage, daß in der GÖSCHEN-Sammlung eine Darstellung des um das Jahr 1868 in die Vergangenheit versunkenen Alt-Japans wohl am Platze ist. Das Werden von Volk und Staat der Japaner ist noch den allermeisten derer unbekannt, die täglich von den Kriegshandlungen des japanischen Heeres in den Zeitungen lesen. Dieses neue Japan-Bändchen hilft einem größeren Leserkreis, die Japaner von heute aus ihrem Geschehnisse von gestern besser zu verstehen. Denn im allgemeinen ist dem Verfasser seine Darstellung gelungen.

Seine Betrachtung der japanischen Geschichte ist gekennzeichnet durch die Begriffe Geopolitik, Wehrgeographie, Rassenbildung und Volkswendung. Allerdings hätten der Vollständigkeit halber die ideengeschichtlichen Triebkräfte im Werden von Volk und Kultur mehr Berücksichtigung finden dürfen. So hätte noch stärker herausgearbeitet werden sollen, was Japan wurde durch die Übernahme des chinesischen Hochkulturgutes: welchen Anteil an der Formung der japanischen Kultur die Ideenkraft der chinesischen Denker sowohl wie des Buddhismus genommen hat. Der Buddhismus scheint reichlich knapp wegzukommen, um nur das zu erwähnen. Auch sind die Dinge wohl kaum richtig gesehen, wenn mit einem Hinblick auf den Buddhismus die Rede ist von einem „Ansturm raumfremder Staats- und Religionsphilosophie“ (S 38). Hat der Buddhismus doch schnell landauf, landab sich die Gemüter erobert, und der Kampf der Buddha-Anhänger Soga mit den Gegner Nakatomi und Mononobe war im Grund genommen doch viel mehr haushmachtpolitischer wie religiöser, die „raumfremde“ Religion abwehrender Natur.

Einige Ungenauigkeiten kommen auch sonst vor. Der Enkel der Sonnengöttin, *Ninigi no Mikoto*, hat doch nicht „am 11. Februar 660 v. Chr. bei Osaka das Reich von Yamato gegründet mit *Jimmu Tenno*, dem ersten Kaiser, an der Spitze“ (S. 16 f.). Nicht übersehen hätte HAUSHOFER sollen, daß A. WEDEMAYER's hervorragender „Frühgeschichte“ eine wertvolle Vorarbeit vorausgeht in A. TSCHEPPE, „Japans Beziehungen zu China seit den ältesten Zeiten bis zum Jahre 1600“, Yenchowfu 1907.

Auf S. 37 muß es statt Monobe „Mononobe“ heißen (no Moriya). Ein Blick in Prof. HERRMANN's „Atlas of China“ auf die Karte des Han-Reiches zeigt, daß man von einer „machtmäßigen Überwindung der asiatischen Ländermasse zuerst (Sperrung vom Referenten) durch die Mongolenreiche schwerlich sprechen darf. S. 13 muß es wohl statt „Burg Kaga-Sendai“ heißen Taga-Sendai. Wie Verfasser zur Zusammenstellung Mito-Kanazawa kommt, ist nicht verständlich. Mito liegt am nördlichen Rande der Kantô-Ebene, Kanazawa am Japanischen Meere als Hauptstadt des alten Kaga-Landes. Die Schreibung mit zwei *t* in „Omotte Nihon“ (S. 7) geht nicht an. Statt 90 km für die schmalste Landbreite — von der Tsuruga-Bucht zur Ise-Bucht —, HAUSHOFER, S. 6, gibt das Nihon-chiri-daikei 80 km an.

*Nô*-Spiele und Tempeltänze sollte man auch nicht in einem Atemzuge nennen (S. 43), erst recht nicht sie beide der Heian-Zeit zuschreiben. Die Begründung des japanischen lyrischen Dramas fällt in das letzte Viertel des 14. Jahrhunderts (FLORENZ), entwickelt und ausgebaut wurde das *Nô*-Theater in der Kamakura- und Ashikaga-Zeit.

Man kann sich des Eindruckes nicht erwehren, daß der Verfasser sich die Übernahme des Chinesischen als eine regelrechte Sprachüberschichtung vorstellt (S. 23 f.; S. 38: „... es war eine fremde Sprach- und Schriftkultur, die sich überschob, unter deren Decke das Japanische weiterlebte“). Nein, das Japanische brauchte nie unter der Decke weiterzuleben, sondern konnte sich, frisch und munter des vollen Tageslichtes sich erfreuend, ausleben und entwickeln. Mit neuen Begriffen sind aus dem Chinesischen allerdings viele Wörter entlehnt worden, chinesisch geschrieben wurde je nach der Zeitströmung mehr oder weniger, ganz versiegt ist der Strom der bodenständigen Sprache auch in der Literatur nie, gar nicht zu reden vom allzeit lebendigen Gebrauch beim Volk, das von chinesischer Sprache und Bildung soviel wie gar nicht berührt wurde, das aber doch den weitaus größeren Bestandteil des japanischen Volkes ausmacht, einerlei, ob seine soziale Stellung hoch oder niedrig ist.

Der Stil ist lebendig, mitunter leider etwas schwerfällig. Der Verfasser neigt zur Prägung neuer Ausdrücke, mit denen aber nicht immer mehr gesagt ist als mit den alt-eingesessenen guten alten. „Ausmordung der Taira“ (S. 51; 77) sagt nicht mehr wie das gewohnte „Ausrottung“, „Blutführung“ auch nicht mehr wie „Abstammung“.

Im Kleindruck ist ein dreiteiliger Anhang beigelegt:

I. Zeittafel der altjapanischen Geschichte.

II. Wissenschaftliche Winke zur Weiterarbeit.

III. Zur Benutzung des Schrifttums.

Im Literaturverzeichnis fehlt das 520 Seiten umfassende Werk von G. B. SANSOM: Japan. A Short Cultural History. London, The Cresset Press 1936. Seit einer Reihe von Jahren das beste Buch über Japan.

Mußten dem Büchlein auch manche Fehler angekreidet werden, muß man doch sagen, daß der verehrte Verfasser im Herausgreifen des Wesentlichen, wie es beim begrenzten Raum eines GÖSCHEN-Bändchens notwendig, und in der Synthese aus einem so vielfältigen Material eine geschickte Hand gezeigt hat. Wenn auch nicht ganz vollständig, so ist das Bild, das der der Japankunde Fernstehende beim Lesen gewinnt, im wesentlichen doch richtig. Wir danken darum dem Verfasser, der uns auf wenig Raum viel geboten hat.

M. EDER — Peking.

Koya Y. *Rassenkunde der Aino*. Herausgegeben von der Japanischen Gesellschaft zur Förderung der wissenschaftlichen Forschungen. Mit 167 Tafeln, 15 Karten und 155 Bildern. Tokio 1937. Verlag KANEHARA & Co. Preis: geb. RM 10.—.

Prof. Y. KOYA ist Direktor des hygienischen Institutes an der medizinischen Fakultät zu Kanazawa und vorliegende Arbeit wurde von ihm unter Mitwirkung seiner Assistenten T. MUKAI, E. UYEDA, S. SUZUKI, G. MORITA, K. KAWAMURA, T. YAGASAKI, J. ENISI als erste Veröffentlichung in einer europäischen Sprache herausgegeben. Der vorliegende Band mit seiner vorzüglichen Bebilderung stellt eine sehr willkommene Bereicherung unserer bisher bescheidenen Kenntnisse über die Ureinwohner Japans dar. Untersucht wurden von den heute lebenden 16.000 rein- und halbbblütigen Aino 793, von denen 520 seit zwei Vorgenerationen nachweislich reinblütig sind. Außerdem wurden noch 16 Orotschen und 19 Giljaken aufgenommen. Bei den Untersuchten handelt es sich um Hidaka-, Iburi-, Tokati- und Sachalin-Aino.

Methodisch sehr wertvoll ist der Hinweis KOYA's, daß wir vor allem im Variationskoeffizienten V ein sehr feines Kriterium der Variabilität eines Maßes besitzen. Aus den



vorzüglichen Ausführungen möchte ich nur folgende Daten anführen. Die Haut der Aino ist derb und grauweiß; sie sind haarreicher als die Europäer. Bemerkenswert sind das tiefliegende Auge bei stark betontem Supraorbitalbogen sowie das vollkommene Fehlen der Mongolenfalte. Die Irisfarbe ist kastanienbraun, in einzelnen Fällen sogar blau. Von kleiner Körpergröße, zeigen die Aino eine große Stammlänge bei großer Schulterbreite. Der lang-schmale Kopf unterscheidet sie von ihren Nachbarn mit betont rundförmigen Köpfen. S. 149 ist eine graphische Darstellung der Abweichungen verschiedener Rassen von den Aino nach der Methode MOLLISON wiedergegeben, die uns sehr wertvollen Aufschluß über die Eigenart der Urbewohner Japans gibt. Eine vorzügliche Untersuchung der Mundhöhle zeigt neue Methoden rassenkundlicher Forschung. Das Abschlußkapitel behandelt sehr ausführlich das Fingerleistensystem.

Als Schlußfolgerung stellt KOYA den Satz auf, daß die Aino vom europäischen Hauptstamm abgetrennt und nach Osten verdrängt wurden. Es zeigt sich, daß ein Volk mit primitiver Lebensweise anthropologisch nicht gerade primitiv sein muß. Auffällig ist die Tatsache, daß die Aino sehr häufig einen vierten Molaren zeigen und daher zu den altertümlichen Formen gerechnet werden müssen.

ROBERT ROUTIL.

**Vincent Albert.** *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine.* 723 pp. in 4<sup>o</sup>.

Avec 6 figures, Paris 1937. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER. Prix: Fr. 150.—.

Die über 700 Seiten zählende religionsgeschichtliche Untersuchung des gelehrten Verfassers beschäftigt sich in eingehender Weise mit den zu Anfang dieses Jahrhunderts auf der Nilinsel Elephantine bei Assuan ausgegrabenen und mehrfach edierten aramäischen Papyri, in deren Mittelpunkt die jüdische Militärkolonie steht, die hier in der Zeit vom 7. bis 5. Jahrhundert v. Chr. zum Schutze gegen Nubien stationiert war. Der Autor folgt in seiner Abhandlung über die vielumstrittenen Papyrustexte der von A. COWLEY besorgten Ausgabe: *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.*, edited with translations and notes, Oxford 1923. Die historisch-philologische Arbeit trägt deutlich den Stempel der „École Biblique et Archéologique française au cher Couvent dominicain de Saint Étienne à Jérusalem“, der das Buch gewidmet ist. In fünfzehn Kapiteln wird das religionsgeschichtlich hochbedeutsame Thema nach allen Seiten einer gründlichen kritischen Untersuchung unterzogen, wobei besonders wertvolles exegetisches Material geboten wird in den Kapiteln I—IV über *Jahwe-Jaho* (25—60), *Jahwe-Seba'oth* (61—91), den „Gott des Himmels“ und die „Götter“ (92—143), die blutigen und unblutigen Opfer (144—233), sowie in den Kapiteln VI—VIII über den Tempel des *Jaho* (312—391), die theophorischen Eigennamen (392—445) und die Priester des *Jaho* zu Elephantine (446—492). Die Ausführungen in den vier letzten Kapiteln XII—XV (562—680) über den Gott *Bethel*, *Harambethel* und *Ašimbethel* sowie über die Göttin '*Anat* lassen des öfteren eine zwingende Beweisführung vermissen, was freilich auch von den Untersuchungen über die theophorischen Eigennamen gilt. So weitgehende Schlußfolgerungen, wie sie da aus den Papyri-Texten gezogen werden, dürften angesichts des spärlichen Tatsachenmaterials (von 200 Eigennamen sind ungefähr 150 mit *Jahwe* zusammengesetzt, 30 sind profanen Inhaltes und 15 weisen ägyptischen oder babylonischen Einfluß auf), das in keinem Verhältnis zum Umfang des Alten Testaments steht, schwerlich sich wissenschaftlich rechtfertigen lassen. Auch die Stellungnahme zur modernen Pentateuchkritik, wie sie bei verschiedenen Anlässen offen zutage tritt, ist viel zu frei und verrät die Abhängigkeit von der Dominikanerschule zu Jerusalem.

Alles in allem genommen bietet die Abhandlung aber viel Anregung und bahnt den Weg zur weiteren Erforschung des komplizierten religionsgeschichtlichen Problems. Das Resultat der gegenwärtigen Untersuchung wäre ungefähr das folgende. Die Auswanderung der in Frage stehenden Juden muß noch vor der Kultusreform des Königs Josias (622/21) stattgefunden haben, und wahrscheinlich dürfte man auch schon bald

nachher an den Tempelbau auf Elephantine herangetreten sein. Um 630 herum stand schon das „Heiligtum des Gottes Jaho“, und zwar wurden nicht bloß unblutige, sondern auch blutige Opfer dargebracht. Da das Schlachten der Widder aber den ägyptischen Priestern des benachbarten Chnuntempels, denen dieses Tier als heilig galt, ein Greuel war, entstanden Feindseligkeiten zwischen der jüdischen Militärkolonie und der umliegenden heidnischen Bevölkerung, die schließlich zur Zerstörung des jüdischen Tempels führten (411/10). Nach vielen Bemühungen wurde er einige Jahre später wieder aufgebaut und wahrscheinlich gelang es auch, von den zuständigen Behörden die Erlaubnis zur Darbringung von blutigen Opfern abermals zu erwirken. Bald darauf fiel der Tempel von neuem dem religiösen Fanatismus der Chnunpriester zum Opfer und diesmal wurde er nicht wieder aufgebaut. Bei dem blutigen Pogrom, von dem uns die Papyri Kunde geben, wurden aber nicht alle Juden niedergemacht, um 400 standen noch Reste der jüdischen Garnison auf Elephantine im Dienste Pharaos. Als jedoch Artaxerxes III. Ägypten eroberte (345), fand sich von der jüdischen Militärkolonie keine Spur mehr.

Die Juden von Elephantine mochten in gutem Glauben handeln, als sie den Tempel daselbst erbauten. Sie fühlten sich nach wie zuvor mit dem Mutterlande und seinem religiösen Mittelpunkt in Jerusalem verbunden, wie das Bittgesuch in Sachen des Osterfestes aus dem Jahre 419 beweist. Sie wollten ihr Osterfest ganz nach dem Muster von Jerusalem halten und erbaten sich dafür diesbezügliche Weisungen. Auch mit den Samaritanern standen sie auf freundschaftlichem Fuße, wie aus ihrer Bitte um Vermittlung im Tempelstreit hervorgeht, nachdem diese von der Priesterschaft in Jerusalem abgelehnt worden war. Objektiv war der Tempel auf Elephantine illegal, und darum mußte die Antwort von Jerusalem im negativen Sinne ausfallen. Wahrscheinlich waren die Juden von Elephantine aus dem Nordreich ausgewandert, und es spricht auch vieles dafür, daß sie von Bethel herkamen, wo die glorreichsten Erinnerungen aus der Patriarchenzeit heimisch waren und zugleich seit der Trennung des Reiches unter Jeroboam (929) der ägyptische Kälberdienst in Blüte stand. So erklärt sich bei den Juden auf Elephantine einerseits das zähe Festhalten am Jahweglauben und anderseits die bedenkliche Trübung des Monotheismus, wie er sich im Kulte heidnischer Götter und Göttinnen kundtat. Die aus Bethel mit herübergekommenen Priester hatten in ihrer alten Heimat dem verpönten Höhenkult gehuldigt und trugen daher auch in ihrer neuen Heimat auf zwei Schultern, was nicht wenig zur Trübung des Monotheismus beigetragen haben wird.

Voll und ganz kann man die bedeutungsvollen Zeilen unterschreiben, in denen der gelehrte Verfasser die religiöse Lage der Juden in Elephantine zusammenfaßt und mit denen er sein umfangreiches Buch schließt: «Dans cet arbre touffu qu'est la religion l'Israel, ils ne sont qu'un rameau desséché parce que la sève du mosaïsme ne monte plus sous l'écorce. Le prophétisme, avec la reprise vigoureuse qu'il donnait au monothéisme, aurait pu faire reverdir la branche; involontairement peut-être les Judéo-Araméens n'en ont pas subi l'influence, alors le rameau desséché a fini par tomber sur le sol et de lui il ne reste qu'un peu de cendres mortes. Mes les cendres sont un témoignage. Elles nous aident à mieux comprendre les défaillances, les erreurs, les aberrations et aussi certaines fidélités étonnantes du peuple élu, la nécessité d'une intervention incessante de Dieu dans le déroulement de son histoire, la grande mission de prophétisme et la préparation à l'Évangile qui en est l'aboutissement providentiel.»

A. VÖLLMECKE.

**Mond Sir Robert and Myers Oliver H.** *Cemeteries of Armant I.* With chapters by T. J. C. BALY, J. CAMERON, A. J. E. CAVE, SULIMAN HUZAYYIN, J. W. JACKSON and Rev. DE LACY-O'LEARY. Volume I: The Text; 300 pp. Volume II: The Plates. One colour plate, 29 collotypes and 45 in line. 40. London 1937. The Egypt exploration society and Humphrey Milford. Price: 25 sh. for the two Volumes.

Die englische Forschung, der die Ägyptologie so mannigfache Förderung verdankt, bereichert mit dem vorliegenden Werk unsere Kenntnis vom ältesten Ägypten um grund-

legende Ergebnisse. SIR R. MOND bemerkt in der Einleitung sehr zutreffend, daß es für eine archäologische Expedition jetzt nicht mehr so leicht ist, besondere Überraschungen und Musealprunkstücke zu finden. Jetzt muß man darangehen, in zäher Kleinarbeit bis in die letzten Einzelheiten eines auch museal weniger wertvollen Fundkomplexes vorzudringen. Diese Aufgabe ist im vorliegenden Falle glänzend gelungen. Armant liegt südwestlich von Luxor und hat neben einer großen Nekropole auch eine ansehnliche neolithische Siedlung ergeben, deren Funde unser Wissen um die jungsteinzeitliche Kulturentwicklung Ägyptens in willkommener Weise vermehren. Das Gräberfeld reicht von der vordynastischen Zeit bis in das mittlere Reich, doch gehört die Hauptmasse der Gräber der frühen vordynastischen Zeit an. Beachtenswert ist die neue Terminologie; die frühe vordynastische Zeit (Early Predynastic) wird in vier Stufen gegliedert, wobei *EP II* mit dem Tasian bzw. der Kultur von Merimde-Beni-Salame und *EP III* mit dem Badarian gleichgesetzt wird. *EP I* wird für eine ältere, erst zu findende Kultur freigelassen, während *EP IV* als frühdynastische Zeit im engeren Sinne belassen wird. Wie weit diese neue Gliederung Vorteile bietet und dem tatsächlichen Kulturablauf gerecht wird, muß wohl erst die weitere Forschung erweisen. Übrigens zeigen sich schon Schwierigkeiten bei der Eingliederung der Siedlungsfunde von Armant in das aufgestellte Schema. Besonderer Wert ist auf die Tatsache zu legen, daß die beiden Hauptautoren keine Mühe gescheut haben, ihr glänzend ergrabenes Material so zu behandeln, daß es von allen Fragestellungen her beleuchtet wird. Ist es schon dankenswert, daß sich MYERS bemüht, für die Grabkeramik ein Schema aufzustellen, das eine willkommene Ergänzung zum Corpus von FLINDERS PETRIE darstellt, so ist es besonders wertvoll, daß er sich einer ganz minutiösen Bearbeitung der Perlen unterzog und hierbei im großen Umfang die bisher allzusehr vernachlässigten technologischen Fragen behandelt. Dazu kommt dann noch eine Fülle von Beiträgen, unter denen die chemischen einen breiten Raum einnehmen, doch wird auch der osteologischen Reste von Mensch und Tier entsprechende Aufmerksamkeit geschenkt. Unter diesen Umständen ist es jedoch etwas merkwürdig, daß man den beim Eingang zum Grab 1305 gefundenen Hund nicht näher untersuchte; vielleicht läßt sich dies aber noch nachholen, da der Wiener Kynologe E. HAUCK durch seine umfangreichen, leider noch nicht veröffentlichten Arbeiten über die ägyptischen Hunde sicher in der Lage sein wird, die im Fundberichte angeschnittene Frage der zeitlichen Stellung der Hundeleiche einer Klärung zuzuführen. Von allen Beiträgen ist die Arbeit S. HUZAYYIN's am bedeutendsten, da sie nicht allein eine ausgezeichnete Detailstudie der Armanter Silexfunde ist, sondern auch den Versuch bringt, die Steingeräte in die bis jetzt bekannten ägyptischen Kulturen einzugliedern, wodurch reichlich Gelegenheit gegeben ist, eine aufschlußreiche Zusammenfassung des ägyptischen Neolithikums zu geben. Das vorliegende Buch ist ein Musterbeispiel für eine umfassende Behandlung eines an sich wenig eigenartigen Fundstoffes, der erst durch die Bearbeitung anziehend und wertvoll gemacht wird. Es ist nur bedauerlich, daß schon in den vergangenen Jahrzehnten soviel Material gehoben wurde, ohne es einer gleichartigen Behandlung zugeführt zu haben.

RICHARD PITTIONI — Eisenstadt.

---

Leakey L. S. B. *Steinzeitafrika*. X + 211 SS. mit 28 Abbildungen im Text, 13 Tafeln und 1 Karte. Deutsche Übersetzung von HANS RECK †. Kl.-8°. Stuttgart 1938. E. SCHWEIZERBART'sche Verlagsbuchhandlung. Preis: geb. RM 12.50; kart. RM 11.50.

Das aus Vorlesungen entstandene Buch des durch die Funde von Kanam und Kanjera weithin bekannt gewordenen Autors bringt eine überaus willkommene und auch recht übersichtliche Darstellung der ältesten Geschichte des schwarzen Erdteiles. LEAKEY kennzeichnet die eigenartige Kulturentwicklung dieses Gebietes sehr anschaulich damit, daß er es als „kulturelle Sackgasse“ bezeichnet, in die zwar die verschiedensten kultu-



rellen Einflüsse einzudringen vermochten, in der sie sich aber auch in einer ungewohnten Art mischen konnten. Die vom prähistorischen Europa gewohnte, meist klare Kulturabfolge ist für Afrika in der gleichen Weise kaum zu geben, da das Erfassen der kulturellen Überreste auch noch durch vielfache Schwierigkeiten in der Zuteilung der Fundschichten zur jüngsten Erdgeschichte erschwert wird. Trotz dieser Hemmungen hat man es aber anscheinend noch nicht gespürt, wie sehr eine verschiedenartige Terminologie das Erkennen der großen Leitlinien der Entwicklung noch weiter verhindert: es ist meines Erachtens nicht notwendig, daß die in der deutschen Literatur gewohnten Ausdrücke wie Klingenkultur und Faustkeilkultur in dem Buche überhaupt nicht aufscheinen, ganz zu schweigen davon, daß man bemüht sein sollte, die Forschung nicht durch ein Übermaß an Lokalkulturnamen zu belasten. Die Vielfalt der afrikanischen Kulturen und Gruppen hat LEAKEY dankenswert in einer übersichtlichen Tabelle vereinigt, so daß man mühelos in der Lage ist, die verschiedenartige Kulturentwicklung in den einzelnen Teilen Afrikas zu verfolgen. Große Konzeptionen und Konstruktionen hat der Verfasser nicht vorgelegt; dazu ist das Material noch zu hypothetisch. Trotzdem ist hervorzuheben, daß er die von VAUFREY begründete grundsätzliche Trennung von Altaurignacien und Altcapsen (S. 105) bestätigt, daß er daran denkt, einen genetischen Zusammenhang zwischen Acheuléen und Aurignacien (S. 54) anzunehmen, und daß er die Auffassung vom neolithischen Alter der Tumbakultur (S. 70) zu stützen versucht. Auch seine Hinweise zur Frage „Kulturbeziehung und Konvergenz“ verdienen Beachtung. Selbstverständlich ist es, daß er seine — sonst wohl kaum geteilte — Meinung vom mittelpleistozänen Alter des homo sapiens vertritt und ihm die Faustkeilkultur Afrikas zuweist. Das Buch ist als Gesamtleistung bestens zu begrüßen. RICHARD PITTONI — Eisenstadt.

---

**Bonniard F.** *La Tunisie du Nord. Le Tell Septentrional.* Etude de Géographie Régionale. (Pays et Cités d'Orient, I.) 4<sup>o</sup>. Texte: 534 pp. Atlas: XIII pp., 88 planches, 3 cartes. Paris 1934. Librairie Orientaliste PAUL GEUTHNER. Prix: Texte et Atlas 100 francs.

Eine ausgezeichnete Darstellung des nördlichen Tunis, sowohl vom rein landeskundlichen als auch vom anthropogeographischen Standpunkt. Auch klimatologisch von größtem Interesse, besonders durch die Hinweise auf frühere Klimaverhältnisse. Die Abhängigkeit des Menschen und seiner Wirtschaftsformen vom Boden ist eingehend dargestellt, und weil auch die verschiedenen Typen der eingebornen Hütten- und Hausformen in ihrer Verbreitung dargestellt sind, kommt auch der Völkerkundler auf seine Rechnung.

DOMINIK JOSEF WÖLFEL.

---

**Lagercrantz, Sture.** *Beiträge zur Kulturgeschichte der afrikanischen Jagdfallen.* The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm (Statens Etnografiska Museum), New Series. Publication Nr. 5. 177 SS. in 4<sup>o</sup>. XVI Bildtafeln, 34 Abbildungen im Text, 33 Kartenskizzen. Stockholm 1938. Bokförlags Aktiebolaget Thule.

Außer der Verbreitung (II. Kapitel) und Kulturgeschichte (III. Kapitel) der Jagdfallen behandelt der Verfasser in seinem Schlußkapitel die Kulturgeschichte der afrikanischen Jagd im allgemeinen. Den vielversprechenden jungen Afrikanisten kann man zu seiner fleißigen Arbeit nur beglückwünschen; die reichen Literaturangaben zeugen davon, wie gewissenhaft und gründlich er vorging. Ich hätte nur die eine oder andere Bemerkung zu machen, handle dann aber wohl nach Wunsch des Verfassers und der Leser, wenn ich kurz etwas über die Jagdfallen anfüge, wie sie in Ruanda gebräuchlich sind. Der be-

schränkte Raum einer Besprechung gestattet es nicht, das Gesamtthema ins Auge zu fassen, so etwa die feierliche rituelle Sultansjagd, als Ahnenverehrung gedacht, die ein paar Wochen dauert.

S. 129: „Das ist auch die einzige Falle (Fallgrube), die für alle Pygmäen-Gruppen belegt ist, und sie kann daher auch als für die Pygmäen-Kultur charakteristisch angesehen werden.“ Die Kivu-Pygmäen verschmähen das Fallenstellen überhaupt, wenn man vom Jagdnetz der West-Pygmäen absieht; für sie ist es nicht Jägerart und gerade gut genug für die unfähigen Hutu-Neger. Mit Bogen und Speer schweifen sie frei in ihrem Revier und würden sich nicht dazu verstehen, Grabwerkzeuge zu handhaben.

S. 147, Fußnote 175, scheint der Autor der geistigen Kultur als Kulturkriterium keine besondere Bedeutung beizumessen, wenn er schreibt: „Die Beweise (SCHMIDT's), die ausschließlich von der geistigen Kultur her geliefert sind, halten einer näheren Prüfung nicht stand.“

Das Durchschlagen der Flechsen (passim) ist mir nur aus der Viehzucht bekannt, und zwar beim Schlachten sich wild gebärdender Bullen.

Richtig bemerkt der Verfasser: „Die hamitische Kultur ist als jünger zu betrachten (S. 148), ... sie hat die Jagd Negerafrikas nicht in merklichem Maße beeinflusst“ (S. 150). In Ruanda setzte die Einwanderung der Tutsi erst gegen Anfang oder Mitte des 17. Jahrhunderts ein; sie üben nur Speer- und Bogenjagd.

## Das Fallenstellen in Ruanda.

### I. Für Hochwild.

#### a) Gruben:

*Igihome*: Fallgrube für Büffel und Flußpferd mit Pfahlspießen.

*'U(U)'rwobo*: Für Hyänen. Sehr tiefer, kreisförmiger Laufgraben; auf dem so entstehenden Inselchen Ziege als Köder.

*Ubukira*: Seriengruben für Flußpferd; nach Überwindung der ersten Grube gleitet es in die zweite und bleibt auf dem Zwischenwall liegen.

#### b) Käfigfallen:

*Urugogwe*, Leopardenfalle: Pfahlstollen mit fängisch gestellter Schlagdecke und Köderziege.

*Uruzu*, für größere Katzentiere: Käfig mit Schlinge.

*Igisambi*: In weitem Bogen eingerammtes Pfahlwehr mit Durchschlupföffnungen, wo man Schlingen anbringt; für Treibjagd. Das in den Schlingen verstrickte Wild wird mit Knütteln erschlagen.

*Ikigoyi*: Zweihundert Meter und darüber langes Jagdnetz zu ähnlichen Zwecken. Selbst Löwen werden darin gefangen, Hyänen zerreißen es.

c) Sprenkel (*umushibuko*) in verschiedenen Abarten: Hyänen lassen sich damit nicht einfangen, sie beißen sich die umschlungene Pranke ab.

#### d) Schlagfallen:

*Ikimaniko*: Falleisen in mächtigem, mit Steinen beschwertem Euphorbienblock, über einem Büffelwechsel fängisch gestellt. Die Treffstelle macht man dadurch aus, daß man einem Büffelstellung einnehmenden Jäger Wasser an dem Eisen entlang auf den Nacken herabtropfen läßt.

*Ibuye*, Pendelfalle: Schwerer Steinblock über dem Büffelwechsel. Das Leittier rennt an und versetzt die Schlagmasse in Schwingung; es sollen mitunter zwei bis drei der Tiere aus der Büffelreihe erschlagen werden.

#### e) Krokodilsangel:

*Umugozu* = Strick: „Blutrache“ für Mensch oder Rind. Langer, am Ufer befestigter Strick mit beiderseitig zugespitztem Querholz als Angel und Schwimmerfloß aus dünnem Papyrus. Die Angel umhüllt man mit einer Kuhplazenta. „Krokodil und Schlange würgen nur hinunter, ohne zu kauen.“ Es braucht nicht das „schuldige“ Tier zu sein, da für die Blutrache ein „Blutsverwandter“, ein Säugling, genügt.

## II. Schlangenfallen.

*Ubukáre*, Sprenkelschlinge auf Schlangenfährte, von Schlangenbändigern angewandt (*abagōmbōzi*). Der Sprenkel zerrt das gefangene Tier gegen einen umgekehrten Gabelstock.

*I'byūma byōgosha*: Ein halbes Dutzend Rasiermesserklingen, der Länge nach auf den Schlich eingelegt. Das verwundete Tier zerfleischt sich selbst.

## III. Vogelfallen.

*U'rwōbo*, Grube für Geier (Pfeilfiederung). In der Grube hockt der Fallensteller; über der Decke ausgelegter Schafkadaver, am Rand festgepfählt. Wie der Geier sich niederläßt, umkrampft der Jäger die gefährlichen Fänge und zerrt den Vogel gegen die Decke; der in der Nähe im Anstand sich versteckt haltende Genosse eilt herbei und erschlägt ihn. An einem Tage soll man bis zu dreißig Stück erlegt haben.

*Igihwi*, Wipffalle: Schräggestellter Korb mit langer, in die Hütte führender Schnur. Die gefangenen Vögel werden durch die Bodenöffnung ausgehoben, die mit einem Grasbüschel verstopft ist.

*Ubusēnzi*, Dohnen (aus Schwanzhaar des Rindes): Etwa zwanzig Schlingen an einem Bogen befestigt und auf der Tenne mit Köderkorn ausgelegt.

## IV. Rattenfallen.

*Igíchuri*: Kleiner Sprenkel, angebracht an einem Horn, einem ausgehöhlten Holz oder Wurzelstock der Bananenstaude.

*Umuribato*: Schlagstein, mit Gabelstock fängisch gestellt.

*Akagono*: Aus Bambusspleißen, gleich unseren Drahtfallen. Die federnden, scharf zugespitzten Spleißen verhindern ein Entweichen der Tiere.

*I'nkono*: Gewöhnlicher Kochtopf für Hirsebrei. Der im Anstand sich haltende Rattenfänger deckt sofort ab (mit Korb).

## V. Fischfang.

## a) Bachfischerei:

*Urúrobo*: Angel. Als Köder: Fleisch, Zecken, Blumen.

*Umugono*: Hebekorb oder Hebenetz. Längliche Reuse nach Art einer Sänfte, mit Quecken gefüllt und beschwert eingelegt. „Treibjagd“, das Ufer entlang.

*Igihēmbō*: Trichterförmige Reuse aus Schilf.

## b) Seefischerei:

*I'mbariro*: Lange, schwimmende Rohrbündel mit Grasbüscheln, wo sich die *inūnda* (Flohkrebse) ansetzen. Die winzigen, gallertartigen Tierchen werden mit Bohnen zusammen gekocht. Die kleinen Seefrösche fängt man mit der Hand.

*Urúrobo*: Angel für die *amāshinīma*, Sammelname für ganz kleine Fische.

*Umugári*: Faltennetz, 4 m lang, 0'30 m breit; man faltet Quecken ein und legt es aus.

*Umarága*: Gitterwehr am Seeufer mit Unterabteilungen, alles aus Rohr. Oben bleiben diese Standreusen offen, unten ist jede Abteilung mit einem kleinen Schlupfloch versehen. Man ködert mit Gräsern und „die Fische begeben sich hinein auf die Weide“. Gegen 9 Uhr des Nachts hebt man sie bei Fackellicht aus.

*Abanyabimuri*: Fackelträger auf Booten. Die Fische werden durch das Blendlicht angezogen und mit kleinen Harpunen aufgespießt.

*A'bbizi*: Mit Florett bewaffnete Taucher am seichten Ufer. Die Fische werden vom See aus durch Schleppstäbchen geschreckt, die zwischen den Booten ausgespannt sind, und auf die Taucher zugetrieben; diese verweilen bis über zwei Minuten unter Wasser. Auf ähnliche Weise erlegt man auch den Seeotter.

Die Kivu-Fischer verschmähen den Wels (*ishōmbyi*).

PETER SCHUMACHER, M. A. — Antwerpen.



**Philipps Ray E. Ph. D.** *The Bantu in the City. A Study of Cultural Adjustment on the Witwatersrand.* XXIX + 452 pp. in 8°. The Lovedale Press.

Verfasser war fünfzehn Jahre in der Südafrikanischen Union ansässig und befaßte sich dann drei Jahre hindurch mit soziologischen Studien; früher schon betätigte er sich aktiv auf diesem Gebiete.

Über eine halbe Million Eingeborne sind am Witwatersrand mittelbar oder unmittelbar im Goldbergbau beschäftigt. Die Verträge lauten auf neun Monate und länger, wonach es den Arbeitern freisteht, in ihre Heimat zurückzukehren; ihrer etwa 200.000 sind dauernd anwesend. Ohne die billige Negerarbeit wäre das Unternehmen zugrunde gegangen.

Verfasser gibt bescheiden an, daß er sich auf eine übersichtliche Gesamtdarstellung beschränkt und die Einzelforschung seinen Nachfolgern überläßt; der ganze Aufbau des Werkes aber wie die eingehenden Tabellen bezeugen, daß er bei seiner Forschung auch in die Tiefe grub.

Das soziale Problem stellt sich so: Wie geht der Kulturwandel vor sich bei einer derartigen Industrialisierung der Bantu-Völker? Johannesburg ist buchstäblich zu einer Groß- und Hochstadt aufgeschossen mit einer halben Million Einwohnern und Skyscrapers bis zu zwanzig Stockwerken; dazu gesellt sich das akute Rassenproblem mit der alten „Afrikanerattitude“.

Der Autor stützt sich auf amtliche, geschäftliche und private Quellen, hinzu kommen über 200 Antworten auf seine Fragebogen, wovon er im Anhang Formulare wiedergibt. Die Antworten stammen von führenden Persönlichkeiten aus allen Gesellschaftsschichten. Ferner verwertet er Berichte aus Zeitschriften und Tagblättern; bei allem kommt ihm seine persönliche Erfahrung zugute in verschiedenen sozialen Organisationen.

In der Einleitung legt er uns einen geschichtlichen Überblick vor, bespricht die Reservationen und den Andrang der Arbeiter unter dem Steuerzwang. Die Bantu gewöhnen sich schneller an die neue Ordnung als die amerikanischen Indianer und beklagen sich sogar darüber, daß man ihnen die Wohltaten der Zivilisation vorenthalte. Die Löhne sind den fortschreitenden Bedürfnissen nicht angepaßt. Als sozialer Mißstand muß angesehen werden, daß nur ein halbes bis ein Prozent der Arbeiter ihr geordnetes Familienleben haben; meistens sind dies Beamte. Lebensnot und Abgaben zwingen die Eingebornen zur Minenarbeit; der Bergbau hat dem Lande nun doch bedeutende Hilfsquellen eröffnet in Anbetracht des immer mehr zurückgehenden Ackerbaues wie auch der wenig aussichtsvollen Viehzucht, da Felder und Weiden bereits minderwertig geworden sind und es überhaupt schwierig ist, noch Land zu erwerben.

Das Werk ist in neun Kapitel eingeteilt: I. The economic basis of native life on the Witwatersrand. II. The bantu home in the town. III. The health of the Bantu Urban Community. IV. Education in the Urban Community. V. Crime and delinquency. VI. Religion. VII. The occupation of leisure time. VIII. Inter-racial relationship. IX. General conclusions. Diese Schlußfolgerungen weisen darauf hin, daß die Zukunft eher unheilverheißend ist, insofern nicht die erforderlichen Reformen vorgesehen werden.

PETER SCHUMAGHER, M. A. — Antwerpen.

**Westermann Diedrich.** *Afrikaner erzählen ihr Leben.* Elf Selbstdarstellungen afrikanischer Eingeborner aller Bildungsgrade und Berufe und aus allen Teilen Afrikas. 408 SS. in 8°. mit 23 Abbildungen auf Kunstdrucktafeln und einer Karte. Essen 1938. Essener Verlagsanstalt. Preis: geb. RM 5.80.

Der praktischen Einstellung des Afrika-Instituts gemäß läßt der führende Afrikanist WESTERMANN, Herausgeber der Zeitschrift „Africa“, in diesem wertvollen Buche

die afrikanische Seele unmittelbar und, abgesehen von einer sechs Seiten umfassenden Einführung, ohne Kommentar zu uns sprechen: „Das Buch berichtet nicht über den Afrikaner, sondern läßt ihn selber reden“ (Einführung). Wir erleben den Afrikaner in seiner innern Not und seinem Streben nach Aufstieg. Eine rein materielle Kultur kann seinen Hunger nicht stillen. Martin Aku, Student der Medizin in Basel, äußert sich wie folgt über diese Frage (S. 392): „Wir Afrikaner sind durch und durch religiös, das ist unsere Stärke. Unsere Religion ist der wesentliche Bestandteil unser selbst, die Grundlage unserer völkischen Gemeinschaft und unseres Zusammenlebens.“ Er kommt zum Schluß: „Nur aus einem freien Verantwortungsbewußtsein Gott und dem Vorbild unseres Heilands gegenüber kann die richtige Einstellung für das Leben unseres Volkes und unserer Aufgaben gewonnen werden“ (S. 396). Aus mehreren dieser Berichte erkennen wir die Wahrheit der Vorbemerkung des Herausgebers: „(Der Afrikaner fängt an) mündig zu werden, er ist heute ein anderer, als die älteren unter uns ihn aus der Zeit vor dem Weltkrieg kennengelernt haben . . . der ‚wilde Neger‘ war leichter zu behandeln als der gebildete, der wohl bereit ist, sich von uns leiten zu lassen, aber doch nicht nur unter uns, sondern auch mit uns arbeiten möchte“ (S. 1—2).

Die Verfasser erzählen völlig unbeeinflußt; „(sie) erhielten lediglich einige Hinweise, Vorschläge zu einer Einteilung des Stoffes, die übrigens keineswegs von allen befolgt worden sind“. Sie schrieben in ihrer Muttersprache, Akiga in Haussa, Amadasu teils in seiner Muttersprache, teils auf Englisch, und Aku auf Deutsch. Es war auch eine Lebensgeschichte aus Ruanda vorgesehen, leider traf sie mit bedeutender Verspätung ein und wird nunmehr wohl in dem laufenden Jahrgang der „Mitteilungen der Deutschen Ausland-Hochschule“ im Urtext und Übersetzung abgedruckt: Hier schreibt Großfürst Kayijuka oder vielmehr diktiert seinem Schwiegersohn ohne alle fremde Anleitung. Die vorliegenden elf Lebensbeschreibungen verteilen sich geographisch wie folgt: Vier aus Togo (der Herausgeber entschuldigt diesen „Löwenanteil“ durch seine „besonders engen Beziehungen zu diesem Land und seinen Bewohnern, die sich über einen Zeitraum von 38 Jahren erstrecken“), je zwei aus Nigerien und Südafrika, je eine aus Südwestafrika, Sierra Leone und Kenya.

Beim Buschmann erleben wir das unstillbare Sehnen nach der Steppe, trotz der vorteilhaftern materiellen Lebensbedingungen. Foli (Togo) läßt uns unbewußt die liebende Hingabe und Fürsorge der afrikanischen Mutter bewundern, die unentwegte Geduld kleinen Kindern gegenüber. Wir merken uns den auf S. 87 ausgesprochenen Tadel: „Seitdem die Weißen gekommen sind, hat die Welt sich gewendet; die Kinder ehren nicht mehr ihre Eltern, ehren überhaupt niemand mehr.“

Wie zu erwarten, tun wir bei Amadasu (Benin) einen Blick in die Zauberwelt, die dort wohl noch mehr als im übrigen Afrika die Seele gefangen hält. Die Magie dürfte man vielleicht einen verirrten religiösen Instinkt nennen. Andere Erzähler meinen, daß nur das Christentum sie von diesem Wahn befreien könne.

Mtiva (Kenya) ist seinerseits nicht gut auf die Europäer zu sprechen. Er zeigt geistige Reife und Selbständigkeit im Urteil.

Beim Schriftsteller und Dichter Kgune Mqhayi (Südafrika) darf man wohl schon von einer gewissen geistigen Höhe reden. Akiga (Nigerien) verrät als Geschichtsschreiber echten Forschergeist; aus eigenem Bedürfnis übt er formelle Quellenkritik. Man möchte so hohe Ausdrücke „Wilden“ gegenüber fast belächeln, sie aber antworteten: „Europäische Überheblichkeit, solche Leute entstammen nicht dem Samen derer, die das Heil bringen.“ Martha Kwami ist die fleißig tätige Hausfrau, die nach dem Tode ihres Mannes, ohne Hilfe von seiten ihrer Verwandten, ihre neun Kinder durchbringt: „Wie froh war ich damals, daß meine Mutter mich früh zu allen Arbeiten angeleitet und mich so einfach erzogen hatte, daß ich mich keiner Tätigkeit schämte“ (S. 288). „Als meine große Aufgabe sah ich es an, meine Kinder richtig zu erziehen, damit sie ordentliche und ehrliche Menschen werden möchten“ (S. 289).

Mit Martin Aku, dem Mediziner, tritt der hochgebildete Afrikaner vor uns, der mit seinem freien Urteil uns Achtung abnötigt. In schweren inneren und äußeren

Kämpfen und Auseinandersetzungen, selbst in gebildeten Kreisen, hat er sich zu einem Charaktermenschen durchgerungen, trotz seiner Jugend. Dem europäischen Rassenstolz gegenüber tritt er auf mit seinem eigenen völkischen Selbstbewußtsein: Was waren denn die damaligen Europäer vor den Römern? Das, was wir ihnen gegenüber sind! Als Schulbube schon machte er sich Gedanken über seine (afrikanischen) Lehrer, die einen ausgiebigen Gebrauch machten von ihrer Macht wehrlosen Schülern gegenüber: „Sie gehören zu jenen Menschen, die innerlich unsicher sind und nun versuchen, durch schroffes Auftreten nach außen ein Gleichgewicht herzustellen.“

In Ruanda heißt es: „Haragur 'Imana“, Gott ist der größte Wahrsager. Eine ähnliche Einstellung zur Magie mag man in dem Vermächtnis des sterbenden Zauberers erblicken, das Aku anführt (S. 361): „Wache darüber (über den Zauber) als über dein kostbarstes Gut und Sorge dafür, daß er in unserer Sippe bleibt, sonst wirst du von unseren Ahnen verflucht, wenn du den Plan Gottes zu durchkreuzen dich unterstehst.“ Alle diese Zauberer sind überzeugt, daß sie auf seiten Gottes stehen. Gleich seinem strenggläubigen Vater, einem Pfarrer, erwartet Aku das Heil vom Christentum, wenn er sich gegenwärtig auch noch in einem Gärungsprozeß befindet, wo er den Ausgleich zwischen Glauben und Wissenschaft sucht. Wir werden uns am wenigsten darüber wundern, daß auch er sich vom Zaubergedanken nicht ganz frei machen konnte, wenn wir beobachten, wie in unserem aufgeklärten Zeitalter Rationalismus und Irrationalismus vielfach Hand in Hand gehen. Meine afrikanischen Gewährsmänner sagten mir einmal diesbezüglich: „Ihr setzt uns in Staunen mit vielen Wundertaten, die uns als Zauberei vorkommen. Wer möchte behaupten, alle Naturgewalten durchschaut zu haben, oder die Möglichkeit bestreiten, daß gewisse Menschen Naturkräfte eingefangen haben, die uns verborgen blieben?“

Auf den Leser wird das Buch einwirken wie eine kleine Reise durch Afrika.  
PETER SCHUMAGHER, M. A. — Antwerpen.

---

**Kjersmeier Carl.** *Centres de style de la sculpture nègre africaine.* Quatrième volume: Cameroun, Afrique Equatoriale Française, Angola, Tanganyika, Rhodésie. Ouvrage in 4°. 42 pp. de texte et 42 planches. Editions ALBERT MORANCÉ, Paris. FISCHER's Forlag, Copenhagen 1938.

Le texte comporte la présentation des illustrations avec notes explicatives, une bibliographie avec remarques complémentaires, enfin une liste des planches renseignant sur leur origine. Un rappel synthétique des volumes déjà parus et une liste des musées explorés clôt le volume.

Au Cameroun, on trouve une grande uniformité de style dans les différents centres; en Afrique Equatoriale Française, les territoires fortement islamisés sont dépourvus d'œuvres d'art. Chez le peuple agriculteur et surtout chasseur des conquérants batshioko de l'Angola tout le monde s'adonne à la sculpture, mais les professionnels l'emportent de loin pour l'inspiration artistique. On voit des statuettes d'ancêtres, de chefs, des masques, des objets usuels, mais jamais Kalunga, le dieu créateur, n'est représenté. Leurs œuvres modernes n'atteignent en aucune façon l'expression de l'art ancien. Le Tanganyika et la Rhodésie sont pauvres en produits artistiques, surtout le premier.

Quiconque s'intéresse à la sculpture nègre africaine trouvera, dans ces quatre volumes, une galerie choisie des œuvres de tous les centres de style, accompagnée d'une analyse faite avec compétence et des aperçus l'orientant sur les conditions religieuses, historiques et sociales des différentes peuplades.

PIERRE SCHUMACHER, M. A. — Anvers.



Hulstaert R. P. G. *Le mariage des Nkundó*. (Mémoires de l'Institut Royal Colonial Belge. Tome VIII.) 520 pp. in 8<sup>o</sup>, une carte. Bruxelles 1938. Librairie FALK fils, GEORGES VAN CAMPENHOUT, successeur.

— — *Les sanctions coutumières contre l'adultère chez les Nkundó*. 53 pp. in 8<sup>o</sup>. Bruxelles 1938. Librairie FALK fils, GEORGES VAN CAMPENHOUT, successeur.

Ce dernier mémoire sur les sanctions coutumières est une amplification du chapitre sur l'adultère de l'ouvrage lui-même sur le mariage. Après une introduction d'une vingtaine de pages, l'auteur traite en dix chapitres les sujets suivants: Préliminaires et généralités — élaboration du contrat matrimonial et dot — des différentes formes de mariage et unions pseudomatrimoniales — âge des mariés — empêchements de mariage — la vie conjugale — la polygamie — le divorce — la mort — les enfants. Une annexe donne la terminologie des relations familiales.

L'introduction présente un aperçu général sur les Nkundó-Móngo, leur habitat et les peuplades diverses dont se compose cette agglomération surtout d'agriculteurs, l'organisation politique, la religion, la langue; citation est faite des publications d'autres auteurs. Le sérieux de l'auteur, en dehors de la composition elle-même, se révèle dans une remarque comme celle où il dit que ses données, bien qu'applicables peut-être, en partie, à d'autres groupes, ne doivent être entendues que pour l'unité qu'il vient de définir. Il termine son introduction par quelques précisions du sens à attacher à ce qu'on appelle «us et coutumes» et le rôle du missionnaire dans les enquêtes ethnographiques.

Une analyse complète du volumineux exposé richement documenté n'est guère possible dans un compte rendu. Voici toutefois, pour gouverner, les détails du premier chapitre: Première partie, vie affective. I. — De l'affection entre parents: Parents et enfants — frères et sœurs — parents divers. II. — La fille *bolúmbú* ou de distinction. III. — L'amitié. IV. — L'amour conjugal. Deuxième partie, la vie sexuelle. I. — La pudeur: Vêtements, nudité — paroles, obscénités et décence — danses — conclusion. II. — Préparation à la vie sexuelle: préparation de la femme — circoncision — tatouages — ceintures de perles. III. — La prostitution. IV. — Sexualité prématrimoniale: virginité — rapports sexuels entre célibataires — naissances extramatrimoniales. V. — L'acte conjugal: circonstances de l'acte — viol — actes incomplets. VI. — Vices «contra naturam»: Homosexualité masculine — homosexualité féminine — masturbation — onanisme. VII. — L'inceste: dans la parenté éloignée — entre proches parents. VIII. — Philtres d'amour: *efóndé* — *bontálá*.

Ces indications sommaires peuvent faire deviner la valeur documentaire du reste du livre. Pour la phonétique des textes indigènes, l'auteur se sert de l'alphabet présenté par l'Institut Africain.

PIERRE SCHUMACHER, M. A. — Anvers.

Frazer Sir James George, O. M., F. R. S., F. B. A. *Anthologia Anthropologica. The Native Races of Africa and Madagascar*. A Copious Selection of Passages for the Study of Social Anthropology from the Manuscript Notebooks of SIR JAMES GEORGE FRAZER. Arranged and Edited from the Mss. by ROBERT ANGUS DOWNIE. XII + 578 pp., demy quarto, with portrait and eight maps. London 1938. LUND, HUMPHRIES & Co., Ltd. Price: 35 s. net.

Der vorliegende umfangreiche Band ist der erste Teil einer *Anthologia Anthropologica*. Dieselbe soll eine zusammenfassende Sammlung von Notizen SIR J. G. FRAZER's

darstellen, die der Gelehrte in einem Zeitraum von mehr als fünfzig Jahren ethnologischer Arbeit aus einer reichen Literatur zusammengetragen hat, teils in wörtlichen Exzerpten, teils in summarischen Inhaltsangaben. Außer dem vorliegenden ersten Band über Afrika und Madagaskar sind weitere Bände geplant, die Australien, Ozeanien und Indonesien, Asien, Amerika und Europa behandeln.

Das Material zu dem vorliegenden Bande ist von ROBERT ANGUS DOWNIE im Auftrage FRAZER's geordnet worden, und zwar nach geographischen Gesichtspunkten. Es werden behandelt im I. Buche die Rassen Südafrikas, im II. und III. die des äquatorialen Teiles des dunklen Erdteiles, und zwar im II. die des westlichen, im III. die des östlichen Äquatorialafrika; Buch IV behandelt Westafrika, V und VI Nordafrika, V die nordwestlichen, VI die nordöstlichen Stämme mit dem alten Ägypten, Buch VII endlich die Völker der Insel Madagaskar. Es wird in diesen sieben Büchern ein eindrucksvolles, farbenprächtiges Mosaikbild aller wichtigeren Stämme des ganzen Erdteiles geboten. Jeder Gruppe ist eine gute ethnographische Karte beigegeben, auf der man sich rasch orientieren kann, und außerdem veranschaulicht eine weitere Karte die Verbreitung der vier großen Sprachgruppen Afrikas.

Die geographische Ordnung des Materials ist an sich die nächstliegende, ob sie auch die beste ist, darüber kann diskutiert werden. Die Ordnung solcher Texte ist keine leichte Aufgabe. Handelt es sich doch darum, die für den praktischen Gebrauch eines solchen Werkes geeignetste Einteilung des Stoffes zu finden. Eine schlechte technische Lösung dieser Schwierigkeit beeinträchtigt die Brauchbarkeit einer derartigen Materialsammlung ganz wesentlich. Nachdem eine Einteilung nach Autoren von vornherein ausschaltet, handelt es sich darum, ob man nach geographischen oder nach Gesichtspunkten des Materials ordnen will. ROBERT ANGUS DOWNIE hat den geographischen Gesichtspunkt in den Vordergrund gerückt, hat aber innerhalb der einzelnen Stämme eine gewisse Ordnung nach den Materien durchgeführt. Für eine leichtere Auffindung der gesuchten Materialien wäre es vielleicht vorteilhafter, diese Ordnung des Materials innerhalb der einzelnen Stämme in jedesmal derselben Reihenfolge vorzunehmen. Allerdings stößt das auf die größten Schwierigkeiten, wenn der Sammler nicht bewußt von vornherein die Texte durchgehend bei allen Stämmen nach denselben Gesichtspunkten ausgewählt hat. Die kaum vermeidlichen technischen Mängel in der Einteilung des Materials sind aber weitgehend ausgeglichen durch ein sehr gutes Register, das Autoren, Stammesnamen und Materien in gleicher Weise berücksichtigt.

Solche gut geordneten Materialsammlungen wie die vorliegende über Afrika und Madagaskar füllen eine empfindliche Lücke in der ethnologischen Literatur aus und sind von unschätzbarem Werte namentlich für den vergleichend arbeitenden Kulturhistoriker, auch wenn er nicht rein Afrikanist ist. Es wird durch' sie nicht nur der Blick für die Erkenntnis der Probleme geschult und auf die Probleme hingelenkt, sondern es wird auch die Feststellung von Kulturparallelen und ihren Verbreitungsbahnen außerordentlich erleichtert. Diese Werte kommen in erhöhtem Maße einer Materialsammlung zu, wenn sie von einem Manne stammt, der in der wissenschaftlichen Welt einen solchen Namen besitzt wie SIR JAMES GEORGE FRAZER, und der mit einer solchen Sorgfalt seine Notizen und Exzerpte aufgeschrieben hat, wie es das dem Band beigegebene Faksimile einer Seite aus den Notizbüchern FRAZER's veranschaulicht. Es ist darum auch zu verstehen, daß er von einer ganzen Anzahl bedeutender Gelehrter zur Veröffentlichung seiner Notizen ermuntert wurde. Bei der Durcharbeitung des Bandes merkt man überall den klaren Blick des geschulten Ethnologen, der vertraut ist mit allen Problemstellungen seiner Wissenschaft, und der dadurch imstande ist, die für die wissenschaftliche Arbeit wichtigsten Daten aus der Literatur auszuwählen und das gefundene Material in der wirksamsten und für die praktische Arbeit geeignetsten Art und Weise zu ordnen.

Dr. RICHARD MOHR.

**Palmer, Sir Richmond.** *Sometime Resident of the Bornu Province, Nigeria, The Bornu Sahara and Sudan.* VIII + 296 pp. With 79 Illustrations and 3 Maps. London 1936. JOHN MURRAY, Albemarle Street, W. Price: 42 s. net.

SIR RICHMOND PALMER weilte 26 Jahre als englischer Beamter in verschiedenen Teilen von Nord-Nigerien und benutzte seine Mußzeit dazu, der Geschichte der Herrscherklassen der dortigen Gegenden, wie der Fulbe und Kanuri, nachzugehen und aus den vielfach phantastischen Überlieferungen die historische Wahrheit soweit als möglich herauszuschälen. Hier legt er nun die Frucht seiner Studien vor.

„Bornu“ bedeutet im Titel des Werkes eine wesentlich größere Einheit kultureller Art als das heutige British Bornu. Das ursprüngliche Bornu hatte eine kulturelle Einflußsphäre, die sich nördlich bis Fezzan, westlich bis zum Niger und der nördlich davon gelegenen Sahara und östlich bis Wadai und Darfur ausdehnte. Diese ursprüngliche Bedeutung ist aber in der östlichen Sahara und im Sudan östlich von Kanem eingeschränkt auf das Königreich der Maghumi Mais von Bornu.

Für die ethnische Herkunft dieser Maghumi kommt von all den von Römern und Arabern „Barbaren“ genannten Bevölkerungsgruppen nur die der Tuareg in Frage; noch heute halten sich die Maghumi für verwandt mit gewissen Gruppen dieses Saharavolkes, und auch kulturell haben sie mit ihnen mancherlei Gemeinsamkeiten aufzuweisen, obwohl im allgemeinen die rassische Verwandtschaft mit den Tuareg aus dem Bewußtsein der Maghumi verschwunden ist.

Auf der anderen Seite ist aber weiter das Königreich Bornu durch Tradition, Kultur und Sprache auch eng mit Nubien und dessen Wüstengebieten östlich und westlich des Nil verbunden.

Aus diesen Beziehungen der Maghumi sowohl zu den Tuareg wie zu den Nubiern zieht der Verfasser dann den Schluß, daß ein Teil der Vorfahren der Tuareg einmal im Nilotischen Sudan gegessen haben müsse.

An Hand vorliegender historischer Dokumente versucht er nun weiter, den Nachweis zu erbringen, daß diese Maghumi-Tuareg ursprünglich eine östliche Gruppe iranischer Barbaren darstellen, die über das Osthorn und Rote Meer zu Beginn der christlichen Zeitrechnung nach Afrika kamen und sich langsam nach Westen ausbreiteten. Dabei glaubt er, Gründe zu haben zu der Annahme, daß diese Iranier letzten Endes aus Zentralasien kamen. Nach ihrer Einwanderung in Afrika nomadisierten sie in der Bayudawüste nördlich von Khartum, um sich von da aus von etwa 400 n. Chr. an die vor ihnen westlich von Ägypten ansässige hamitisch-kuschitische Bevölkerung zu unterwerfen, die Garamanten der Griechen, die Ifrikesh der Araber. Der Unterschied zwischen den beiden Bevölkerungsgruppen kommt, typisch afrikanisch, in ihrer verschiedenen Einstellung zum Schmiede zum Ausdruck. Die eindringenden Tuareg verachteten den Schmied, während er bei den bereits ansässigen Stämmen angesehen war.

PALMER bringt eine Anzahl von Tatsachen, die seine Theorie stützen, aber unbedingt schlüssig sind diese Dinge noch nicht. Auch mit dem Ausdruck „hamitisch-kuschitisch“ läßt sich nicht viel anfangen.

Welche Kulturelemente der Herrscherschicht der Tuareg nach Westafrika mitbrachte, das ist schwer herauszustellen, da in der südlichen Sahara und namentlich im Sudan, worauf der Verfasser hinweist, bereits vor dem Eindringen des Islam in erster Linie durch den Weihrauchhandel sehr vielfältige Einflüsse, und zwar von Babylon, Ninive, Ophir, Punt, Ägypten, Karthago, Rom und Byzanz, wirksam waren und auch das Christentum eine gewisse Verbreitung gefunden hatte. Die Kulturelemente, die PALMER den Tuareg zuweist: Mutterrecht in der Königsfolge, Bevorzugung der Königinmutter und der Königsschwester, der Königsthron, Verbindung des Königs mit Schlangen und Trommeln, der rituelle Königsmord, Verheimlichung des Todes eines Königs, Mumifizierung und Bestattung des Königs in einer Ochsenhaut und einer Hütte, große Steinbauten für verstorbene Könige, die Heilighaltung des Feuers und der Feuerstelle im Hause, setzen die Tuareg nicht nur in Beziehung zu den Königen von Meroe



und Abessinien, wie der Verfasser feststellt, das sind vielmehr die typischen Elemente einer herrschenden Schicht, die über den ganzen dunklen Erdteil sowohl wie über Vorderasien verbreitet ist, und die in diesem großen Zusammenhang beurteilt werden müssen. Beziehung zu Vorderasien im besonderen haben dann noch nach PALMER der Männer-schleier und der Ritus der Pferdebestattung bei den Tuareg, wie auch ihre Schrift, *T'ifinagh*, schon ihrem Namen nach auf Phönizien und auf Äthiopien hinweist.

So erscheint es dem Verfasser nicht unmöglich, daß die Maghumi, und überhaupt die Tuareg der Sahara, zum Teil wenigstens, Nachkommen der syrischen Händler sind, die unter Psammetich II. etwa 586 v. Chr. die ägyptische Grenze bei Pelusium überschritten und sich in der Gegend von Meroe, dem heutigen Khartum, niederließen. Aber es lassen sich noch über Syrien hinausgehende Beziehungen zwischen Bornu und Vorderasien nachweisen, die bis nach Persien reichen.

Sehr interessant sind die Ausführungen, die PALMER über das *kokiyo* genannte kreuzförmige Symbol der Tuareg macht. Er sieht in ihm nichts anderes als einen Gabelstock und bringt es in Verbindung mit dem *Dhedh*-Symbol des Osiriskultes. In diesem Zusammenhang ist ein Hinweis auf die Stämme des oberen Nilgebietes am Platze, bei denen der Gabelstock sowohl wie der *Dhedh*-Pfeiler ebenfalls vorkommen, und zwar in engster Beziehung zum Totenkult, offenbar auch eine Darstellung des Verstorbenen.

Das Werk von SIR RICHMOND PALMER ist geeignet, starke Anregungen nicht nur dem Historiker im engeren Sinne, sondern auch dem kulturhistorisch arbeitenden Ethnologen zu vermitteln, wenn auch manches, was der Verfasser ausspricht, noch eines genaueren Nachweises und einer Nachprüfung bedarf. Die völkerkundliche Forschung kann ja, wenigstens wo sie in Gebieten arbeitet, die länger unter dem Einfluß von Hochkulturvölkern gestanden haben, eine Benutzung rein historischer Quellen nicht umgehen, wenn sie nicht beschreibende Ethnographie bleiben, sondern den Ursachen der Erscheinungen im Völkerleben nachgehen will. Hier liegt nun der besondere Wert des vorliegenden Werkes darin, daß es eine Zusammenstellung der für die Geschichte des Königreiches Bornu und damit für die Geschichte und Völkerkunde des westlichen Sudan und der anschließenden Sahara wichtigen historischen Dokumente in wortgetreuer Übersetzung gibt und so die notwendige Grundlage für weiteres Arbeiten legt.

Dr. RICHARD MOHR.

**Nalder, L. F.** *A Tribal Survey of Mongalla Province.* By Members of the Province Staff and Church Missionary Society. Published for the International Institute of African Languages and Cultures, by the Oxford University Press. VIII + 232 pages. With one map. London 1937. Price: 15 s. net.

In bewußtem Anschluß an das beste völkerkundliche Werk über die Stämme des oberen Nilgebietes, C. G. and BR. SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London 1932, behandelt NALDER die dort besprochenen Stämme der Mongallaprovinz namentlich von soziologischer und religiöser Problemstellung her. Zunächst gedacht als ein Handbuch für den Neuling in den in Betracht kommenden Gebieten, sei er Missionar oder Regierungsbeamter, ist das Buch darüber hinaus für den Ethnologen von großem Werte und bringt in wesentlichen Dingen eine Ergänzung und Erweiterung von SELIGMAN. Unter den Mitarbeitern, Missionaren und Regierungsbeamten, finden sich Namen, die auch sonst dem Afrikanisten bereits durch wertvolle Arbeiten bekannt sind.

Das Buch ist in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil ist eine allgemeine und vergleichende Beschreibung der in Betracht kommenden Stämme. Zunächst wird eine Gruppierung der Stämme versucht.

Der Verfasser stellt für die Mongallaprovinz drei Stammesgruppen auf:

1. Die Gruppe der Nilo-Hamiten, östlich des Nils. Sie umfaßt die Topotha, Latuka, Lokoiya, Bari, Mandari; die beiden letzteren greifen auch westlich über den Nil hinüber.

2. Die Moru-Madi-Gruppe: Moru, Avukaiya, Kaliko, Lugbari, Madi, Luluba. Diese Stämme sitzen sämtlich westlich des Nils, außer den Madi, die an beiden Ufern wohnen.

3. Die westliche, Bari sprechende Gruppe: Nyangwara, Fajulu, Kakwa, Kuku und Nyefu.

Aus diesen drei Gruppen fallen östlich des Nils zwei isolierte Elemente heraus, die Didinga und Longarim, die sich zu den Beir der oberen Nilprovinz verwandt zeigen, und die Epeita (Murule) des Bomaplateaus, ferner die nilotisch sprechenden Berri (Anuak) von Lafon und die Acholi.

Der Verfasser stellt fest, daß sich in der Mongallaprovinz anscheinend negroide mit hamitischen Elementen gemischt haben. Jene kamen von Westen und Süden aus dem Kongogebiet, sie werden durch die Moru-Madi repräsentiert, und trafen auf die Bari, die westlichsten der Nilo-Hamiten. Es bestehen gute Gründe zu der Annahme, daß die westliche, Bari sprechende Gruppe ein Amalgam der beiden Elemente darstellt. So käme also die Gruppeneinteilung der Stämme auf eine Unterscheidung der westlichen Moru-Madi und der östlichen Nilo-Hamiten heraus.

Die Unterschiede anthropologischer und kultureller Art, die NALDER zwischen diesen beiden Gruppen feststellt, lassen sich etwa folgendermaßen übersichtlich gruppieren:

Westliche Stämme.	Östliche Gruppe.
Moru-Madi-Gruppe.	Nilo-hamitische Gruppe:
Rundköpfig, klein.	Langköpfig, groß.
Männer mit Schamkleidung. Weiber gehen fast nackt.	Männer gehen nackt, Weiber mit Schamkleidung.
Kein Kopfschmuck.	Kopfschmuck.
Keine Rotfärbung des Körpers.	Rotfärbung des Körpers.
Bogen als Waffe.	Speer als Waffe.
Ackerbauer.	Viehzüchter (wenigstens ursprünglich).
Keine Altersklassen.	Altersklassen.
Das Clanhaupt macht die Fruchtbarkeitsriten.	Der Landeigentümer ( <i>monyekak</i> ) macht die Fruchtbarkeitsriten.
Keine Regensteine.	Regensteine.
Trommeln, das ganze Jahr hindurch.	Kein Trommeln, solange das Korn auf dem Felde steht.
Erdgottheit.	Himmelsgottheit.
Nischengrab.	Kein Nischengrab.

Der Verfasser hebt die weitgehende Übereinstimmung der religiösen Ansichten aller Stämme und Gruppen hervor. Alle glauben an einen Schöpfergott. Dieser ist nicht vollkommen otios, aber auch nicht in sehr lebendigem Konnex mit den Menschen. Die Seelen der Verstorbenen leben weiter und bewohnen ihre alten Behausungen. Sie bestimmen das Geschick der Menschen zum Guten wie zum Schlechten. Krankheit und Unglück schreibt man allgemein ihrem Zorn über Vernachlässigung durch die Hinterbliebenen zu. Es ist dann Aufgabe des Geisterdoktors, den beleidigten Geist zu identifizieren und die verlangte Versöhnungshandlung zu bestimmen. Es findet sich eine Neigung zu religiöser Sanktion der sittlichen Vorschriften. Naturgeister werden neben den Ahnengeistern kaum erwähnt.

Auch die allgemeinen Ideen bezüglich Eheschließung findet der Verfasser bei allen Stämmen sehr ähnlich, ferner den Glauben, daß ein Mörder vom vergossenen Blut zeremoniell gereinigt werden müsse, endlich auch die Lage des Grabes und der Leiche.

Es lassen sich allerdings meines Erachtens auch in den hier als allgemein angeführten Elementen Unterschiede feststellen, die auf die kulturelle Gruppierung der Stämme zurückgeführt werden müssen, die aber erst deutlich und greifbar werden, wenn man einen größeren geographischen Raum zur Betrachtung und Vergleichung heranzieht. Jedenfalls konnte Referent das in einer noch nicht publizierten Arbeit über Totenbrauch, Totenglaube und Totenkult um den oberen Nil und Viktoria-See nachweisen.

Nach den Stammesgruppierungen behandelt NALDER im ersten Teil seines Buches weiter: Tribal Structure, Religious Beliefs, Crime and Punishment, Individual Life, Economic Life, Vital Statistics, Impact and Change. In diesem letzten Kapitel weist er auf die größtenteils destruktiven Folgen der europäischen Zivilisation hin, die vor allen Dingen die kollektive Struktur des Eingebornenlebens zu wenig berücksichtige und diese vernichte, ohne etwas Entsprechendes an ihre Stelle zu setzen, wodurch die Grundlagen des moralischen Lebens zerstört würden.

Der zweite Teil des Buches legt dann die Kulturelemente namentlich soziologischer und religiöser Natur bei den einzelnen Stämmen der verschiedenen Gruppen vor. Hier wird namentlich neues und wertvolles Material beigebracht über die Moru und Fajulu. Dann werden auch Stämme behandelt, die bis jetzt noch sozusagen unbekannt waren, wie Baka, Luluba, Nyefu und besonders ausführlich die Topotha.

Was den Wert des Buches noch heben würde, wäre eine Anzahl guter, instruktiver Bilder zum Text. Die beigegebene Karte muß als sehr gut bezeichnet werden.

Wie aus so vielen Veröffentlichungen über das hier in Betracht kommende Gebiet, so geht auch aus dem Buche von NALDER wieder klar hervor, daß die empfindlichste Lücke unserer Kenntnis der Ethnologie dieses Gebietes im Nordosten liegt, nördlich des Rudolf- und Stephaniesees, bei Stämmen, die auch in dem Buche von NALDER wieder nur ganz oberflächlich gestreift werden können. So lange diese Stämme an der Grenze zwischen Kenia und Abessinien nicht gut bekannt sind, läßt sich über die kulturelle Lagerung und Gruppierung am oberen Nil Abschließendes nicht sagen. Dort, wo heute auch allein noch relativ unberührte Verhältnisse zu erwarten sind, scheint geradezu der Schlüssel für die Kulturgeschichte des Gebietes nördlich der afrikanischen Seen zu liegen. Es ist darum eine der vordringlichsten Aufgaben der ethnologischen Erforschung Afrikas, diese Gebiete durch eine gründliche Expedition wissenschaftlich zu erschließen, bevor auch hier infolge der rasch vordringenden Zivilisation nichts mehr zu machen sein wird.

Dr. RICHARD MOHR.

**Williams Joseph J., S. J. *Africa's God.* (Anthropological Series of the Boston College Graduate School.) — X. Conclusion (Anthrop. Series Vol. III, No. 3, Serial No. 11), pp. 335—372. Boston College Press, University Heights, Chestnut Hill, Massachusetts 1938. Price: Subscription S 3.—, Single Copy S 1.—.**

In diesem Heft der Anthropological Series des Boston College bringt WILLIAMS das zusammenfassende Ergebnis und letzte Fazit seiner in derselben Publikationsserie fortlaufend erschienenen Untersuchung über die Hochgottheiten Afrikas hauptsächlich auf Grund von Umfragen bei den Missionaren in den einzelnen Gebieten.

Dieses Ergebnis kann zusammengefaßt werden in drei Sätzen, die sowohl für die eigentlichen Neger, die der Verfasser auf Westafrika einschränkt, als auch für die Bantu Geltung haben:

1. Im Gegensatz zu der Theorie von einer progressiven Evolution der religiösen Ideen der Menschheit vom Polytheismus zum Monotheismus findet der Verfasser starke Beweise dafür, daß im dunklen Erdteil mit einer rückschrittlichen Bewegung der religiösen Vorstellungen gerechnet werden muß, die von einem ursprünglichen Glauben an einen Gott, Schöpfer aller Dinge, Herrn über Leben und Tod, Vorseher und Vergelter für die Menschen, zum Polytheismus geführt hat.

2. Bei dem, was man in den afrikanischen Religionen vielfach als „Götter“ im polytheistischen Sinne bezeichnet, handelt es sich um eine Gruppe geistiger Wesen, die von Gott als Mittler oder Boten zwischen ihm und den Menschen geschaffen worden sind, und die man sich mit menschlichen Attributen versehen vorstellt.



3. Große Übereinstimmungen zwischen hebräischen und afrikanischen Sitten und hebräischem und afrikanischem Monotheismus führen den Verfasser zu der Annahme, daß der Monotheismus der Juden durch Juden in Afrika Verbreitung fand, und daß dieser dort entweder den ursprünglichen, von einer Uroffenbarung herstammenden Gottesbegriff der Afrikaner verdrängte, oder aber ihnklärte und schärfer umriß.

Den beiden ersten Sätzen kann man wohl zustimmen, obwohl die Tatsachen im einzelnen noch nicht streng erwiesen sind. Jedem, der sich mit afrikanischen Religionen beschäftigt, drängt sich geradezu die Erkenntnis auf, daß der allgemeine Glaube an den einen Schöpfergott zu den Elementen urafrikanischer, vorislamischer wie vorchristlicher Religiosität gehört, daß auch die Verehrung der Geister, namentlich der Totengeister, diesem Gottesglauben untergeordnet und mit der Hochgottidee in einer Art und Weise verzahnt ist, daß sie in unbeeinflussten Verhältnissen immer wieder von sich aus zum Eingottglauben zurückführt, woraus die elementare Dynamik und tiefe Verwurzelung des Hochgottglaubens in der afrikanischen Seele ersichtlich wird. WILLIAMS gebührt Dank dafür, daß er die wissenschaftliche Unterbauung dieser Erkenntnis durch seine Untersuchung über Afrikas Gott nicht unwesentlich gefördert hat.

Was die hebräisch-afrikanischen Parallelen angeht, so sind jüdische Einflüsse in Afrika zweifellos seit alten Zeiten vorhanden. Auf solche weist ja auch mit ziemlicher Sicherheit die auch vom Verfasser erwähnte Auffindung von makkabäischen Münzen aus dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert in Natal und Zululand. Es kann sich da sehr wohl um direkte Einflüsse handeln, die ja auch wohl die jüdischen Fallascha in Abessinien und die legendären Traditionen der abessinischen Dynastie vermuten lassen. Kultureinflüsse von Abessinien her durch den Sudan nach dem afrikanischen Westen sind ja sicher. Aber vorläufig läßt sich über dieses Problem etwas einigermaßen Sicheres nicht sagen. Hier bedarf die ethnologische Forschung in weitem Maße der Unterstützung durch historische Forschung im engeren Sinne.

Dr. RICHARD MOHR.

---

**Grühl Max.** *Zum Kaisergott von Kaffa.* Als Forscher auf eigene Faust im dunkelsten Afrika. 534 SS. in 8°. Mit 150 Abbildungen, 2 Karten und zahlreichen Kartenskizzen. Berlin 1938. SCHLIEFFEN-Verlag. Preis: geb. RM 9.50.

Der Bericht über die „Deutsche Äthiopien-Expedition“, der zuerst in englischer Übersetzung unter dem Titel „The Citadel of Ethiopia, the Empire of the Divine Emperor“ erschienen war, wird hier, durch Nachträge erweitert, dem deutschen Publikum zugänglich gemacht. Es ist das anschaulich geschriebene, reich illustrierte Reisetagebuch einer 1925/26 durchgeführten Expedition, deren Hauptzweck anthropologische Untersuchungen an den Wuato, Mandscho und anderen zurückgedrängten und zersplitterten Völkern des abessinischen Hochlandes waren. Über Kaffa selbst handelt nur etwa ein Drittel des Buches. In den Reisebericht sind ethnologische Exkurse eingestreut, eingehende Forschung war aber nicht möglich; „eine flüchtige Karawane ist für völkerkundliche Arbeiten denkbar ungeeignet“ (S. 205). Seine Vorgänger, besonders FR. BIEBER und A. CECCHI, werden von GRÜHL öfters in anerkennender Weise zitiert.

JOSEF HENNINGER.

---

**Flannery Regina.** *An Analysis of Coastal Algonquian Culture.* Catholic University of America. Anthropological Series, No. 7. 219 pp. in 8°. Washington, D. C., 1939. The Catholic University of America. Price: \$ 2.25.

The present work is a doctoral dissertation of the Catholic University of America and has all the hall marks of such a work. It promises much but fulfils little. The author insists (pp. 1, 2, 5, 197) that the analysis presented here is „as complete as possible“, but does not state specifically where the „possibility“ ends or what is meant by „source

limitations". She undertakes an analysis but does not present even a fraction of the pertinent data. Neither are all the sources examined as she would have us believe. For example, in the paragraphs on hunting charms the author might have consulted the article by the present reviewer (in *IAE*, XXXII, 1934, pp. 167—184) where she would have found some source references. Considering that this article was published in a reputable anthropological journal it seems to come under the bounds of "possibility". The style in which the work is written appears to a non-American to be rather stilted. Why for instance "Shoot fish" as a heading instead of "Shooting fish"? Many important works are left out in the bibliography; thus BIRKET-SMITH's article on the Algonquian Indians (in *IAE*, XXIV) is not listed although his „Caribou Eskimos" is. Similarly most of the articles appearing in European anthropological journals are disregarded, presumably as unimportant. The faults then of the work are many, but it still has some value as being a partial codification of the data. Used with caution it will prove itself to be of use, but the conclusions and final remarks cannot be regarded as valid. It is a pioneer work in more senses than one, and as such we should be grateful to the author.

BIREN BONNERJEA — Budapest.

---

**Cooper John M.** *Snares, Deadfalls and other Traps of the Northern Algonquians and Northern Athapascans.* The Catholic University of America. Anthropological Series, No. 5. 144 pp. in 8<sup>o</sup>. VI plates and 88 figures. Washington, D. C., 1938. The Catholic University of America. Price: \$ 2.—.

Anthropologists are thoroughly familiar with Dr. COOPER's analytical bibliography of the tribes of Tierra del Fuego as well with his numerous works on the various aspects of social anthropology of the Canadian Indians, especially of the Cree and the Tête de Boule, but as far as the present reviewer knows this is the first time he has written anything on the material culture of a North American Indian tribe.

In the introductory part COOPER points out that there is no fixed terminology in English for the different forms and parts of traps, and therefore proposes one. He classifies all the trapping and killing devices into three broad divisions; snares, deadfalls and miscellaneous traps.

By the term "snare" the whole trap is meant. Snares are subdivided into:

- I. With mobile anchorage = clog snare;
- II. With fixed anchorage:
  - a) Tether snare;
  - b) Lifting-pole snares;
  - Spring-pole snare.
- III. Tossing-pole snare:
  - a) Free toss;
  - b) Choke toss.

Deadfalls, as the name implies, are those kinds of traps in which a heavy log, variously called fall log, fall pole, drop pole, neck log, and so on, drops on the neck or back of the trapped animal and either kills or stuns it. The different types of deadfalls met with among the northern Algonquians and northern Athapascans are:

- I. Underpropped deadfalls:
  1. Samson-post deadfalls;
  2. Lever deadfalls:
    - a) Single lever:
      - $\alpha$ ) Lever-and-stake deadfall;
      - $\beta$ ) Lever-and-crossbar deadfall;
    - b) Double-lever deadfall.

## II. Overhung deadfalls:

## 1. Kicker deadfall with:

- a) Tread bar;
- b) Tread board;

## 2. Wicket (= European) deadfall.

By miscellaneous traps and devices are meant those trap-like devices of the northern Indians which are neither snares nor deadfalls. They are:

- I. Beaver spear downfalls;
- II. Beaver door traps;
- III. Beaver funnel trap;
- IV. Muskrat pitfall trap;
- V. Caribou pitfall;
- VI. Bird traps:
  - a) Seesaw trap;
  - b) Snowshoe trap;
  - c) Fall net.

A different typological classification had been proposed by LAGERCRANTZ<sup>1</sup>, but COOPER's has the advantage of being both simple and practical.

As a general rule snares are used for relatively large-headed animals. The animals caught with a snare by the northern Algonquians and Athapascans are grouse, rabbit, fox, lynx, caribou, moose, bear, skunk and groundhog. But as far as COOPER knows snares are not used for fisher, marten, mink, weasel, muskrat, beaver or otter. On the other hand deadfalls are set by the same people for marten, mink, fisher, weasel, lynx, fox, bear, otter and beaver, and sometimes for muskrat, skunk and groundhog, but never for moose or caribou nor for wolves nowadays. Deadfalls are seemingly going out of use. Among the absent traits among these Indians COOPER mentions the 'figure-4 trap. It has been pointed out that this type has a wide distribution in Europe and therefore it is likely that the "occurrence of the figure-4 among the Indians and Eskimo of Alaska may hark back to the Russians' century and a half of contact with the native peoples of the Alaskan peninsula. Long exposure to European influence may perhaps account also for the California occurrences" (p. 59).

Concerning the samson-post deadfall COOPER makes a rapid survey of its world distribution and comes to the conclusion that in North America it is confined chiefly to the northern Algonquians, the northern Athapascans and the Northwest Coast tribes (p. 81); in Central and South America there is no record of it; and in the Old World there is no scientific evidence of its occurrence except clearly among the Samoyed and probably among the Gilyak and Amur-Tungus. LIPS seems to think that the palaeolithic "tectiforms" portray deadfalls of the samson-post variety, but COOPER justly questions this possible identity for, as he says, it appears "to be soaring beyond the limits of safe scientific inference and to be reading into the evidence far more than is there" (p. 83).

In the appendix Seneca traps are discussed. The Seneca are an Iroquoian people, and therefore to quote COOPER's own words, it "has no business turning up where it does". But nevertheless we are grateful for this digression. The bibliography is extensive, but one looks in vain for LINDBLOM's excellent work on African traps which undoubtedly would have supplied with comparative material.

The whole of COOPER's work is based on field trips made during the years 1931—1937. The value of the work is further enhanced by the numerous citations and the mass of comparative data. It is a reviewer's right to find grounds for complaint with the book under review. In the present instance the only complaint that can be made is that the reviewer is unable to find faults and hence considers himself being deprived of his inalienable rights.

BIREN BONNERJEA — Budapest.

<sup>1</sup> S. LAGERCRANTZ, "Beiträge zur Jagdfallensystematik", *Ethnos* II (Stockholm 1937), pp. 361—366, where he gave reasons for not accepting K. MOSZYNSKI's (in *Kultura ludowa łowian* I [Cracow 1929], p. 62) classification.



*The Sinkaiek or Southern Okanagon of Washington.* (General Series in Anthropology, Number 6. Contributions from the Laboratory of Anthropology, 2.) By WALTER CLINE, RACHEL S. COMMONS, MAY MANDELBAUM, RICHARD H. POST and L. V. W. WALTERS. Edited by LESLIE SPIER. 262 pp. in 4°. Menasha, Wisconsin, USA. 1938. GEORGE BANTA Publishing Company.

A group of graduate students under the direction of Dr. SPIER conducted a field investigation of the Salish speaking Okanagon. The results proved Dr. SPIER's contention that the southern part of this people have a culture characteristic of the southern Plateau with infiltrations of West Coast culture, the former becoming more typical as one proceeds southward. The editor however looks upon the writings embodied herein merely as provisional pointing out the various difficulties of piecemeal work and authorship. The aboriginal culture, he thinks, is for the most part lost with but a few features of the former economic and material culture remaining. The language was found quite constant, however, and thus we have a proof of the principle laid down by Father SCHMIDT that language is not a unique culture element but one among the many which may continue to function despite the most radical changes in the remainder of the culture pattern. POST and COMMONS were detailed to prepare the three chapters on material and recreative culture, WALTERS the social structure, MANDELBAUM the life-cycle and CLINE their religious beliefs. It is very interesting to note the Christian influence (they are practically all at least nominal Catholics) in their religious ideas. The book concludes with some 60 pages of tales and abstracts of them. It is only to be regretted that the manuscripts of the various authors were not given to one who with them in hand could have gone over the field of investigation to check and correct the various reports enabling him to give us a complete and more harmonious picture of the whole.

SYLVESTER A. SIEBER — Oakland, California.

**Cooper John M.** *Notes on the Ethnology of the Otchipwe of Lake of the Woods and Rainy Lake.* (The Catholic University of America. Anthropological Series. No. 3.) 29 pp. in 8°. With 5 figures. Washington D. C., 1936.

These notes were gathered in 1928 on a fleeting visit of a few days. The author had the good fortune to contact some well-informed natives. Consequently his adroit questions elicited some good answers all the more valuable because so brief. Dr. COOPER's notes touch upon their material, recreative, social, economic and magico-religious culture. The author gives a nice delineation of the different kinds of medicine men and, as one would expect from his previous writings, some notes on various types of divination.

SYLVESTER A. SIEBER — Oakland, California.

**Birket-Smith Kaj and Frederica de Laguna.** *The Eyak Indians of the Copper River Delta, Alaska.* (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab.) 592 pp. in 8°. With 1 Genealogical Table, 3 Maps, 18 Text-Fig., and 15 Plates. København 1938. LEVIN & MUNKSGAARD, Norregade 6.

Die beiden Autoren (Dr. KAJ BIRKET-SMITH vom Dänischen National-Museum und Dr. FREDERICA DE LAGUNA von der University of Pennsylvania Museum) haben in gemeinsamer Feldforschung und durch Studium der Literatur und Museen ein Werk geschaffen, das viel Lob und Anerkennung verdient. Das Buch ist ein schönes Denkmal

für den fast erloschenen Indianerstamm der Eyak am Copper-River-Delta (Alaska), der bisher in der Literatur unter vielen fälschlichen Namen irrtümlich bald mit den Tlingit-Indianern, bald mit den Eskimo verwechselt wurde. Um die letzte Jahrhundertwende war die russisch-amerikanische „Zivilisation“ dort vollendet und seitdem sind von dem interessanten Stamm nur noch ein paar Leute, meistens Mischlinge, übriggeblieben. Der erste Teil des Buches zeigt, wie wenig eigentlich noch in letzter Stunde von der alten Eyak-Kultur für die wissenschaftliche Forschung gerettet werden konnte: einer positiven Angabe folgen oft mehrere unbeantwortete Fragen. Gleichwohl bleibt nach Ausscheidung alles Zweifelhafte noch genügend Material für eine positive Kulturanalyse und ethnologische Einordnung der Eyak-Kultur übrig, die den zweiten, überaus wertvollen Teil des Buches ausmachen. Schon rein äußerlich ist dieser zweite Teil wegen seiner reichen Literaturangaben eine ergiebige Quelle für jeden Interessenten der zirkumpazifischen Kulturen. Darüber hinaus bleibt die von den Autoren versuchte Kulturanalyse an sich für die vergleichende Völkerkunde von grundlegender Bedeutung. Unter anderem zeigt sich z. B., daß die stark im Vordergrund stehenden beiden exogamen matrilinearen Heiratsklassen bei den Eyak verhältnismäßig jung sind (S. 447), daß die sogenannten „Totempfähle“ dort nur als verzierte Hauspfosten angesehen werden können (S. 379) usw. Im einzelnen ergibt die Kulturanalyse für die Eyak folgendes Bild: mehr als die Hälfte der Kulturelemente gehört der alten Eisjäger-Kultur an, eine Anzahl der Schneeschuhkultur, eine Anzahl der zirkumpazifischen Kultur, eine Anzahl der Thule-Kultur, eine Anzahl der Kultur der Nordwestküste usw. Die Eyak-Kultur erweist sich darum als ein sehr komplexes Gebilde, das sich nach den Forschungen der beiden Autoren folgendermaßen kulturhistorisch auflösen läßt: Auf der starken Unterlage der Eisjäger-Kultur erhebt sich die hier lokal geformte Spezies der amerikanischen Nordwestküste-Kultur mit Elementen zirkumpazifischer Zugehörigkeit, mit solchen, die sowohl der Nordwestküste- wie der Thule-Kultur eigentümlich sind, und auch solchen, die nur in der Nordwestküste-Kultur heimisch sind. Dazu kommen schließlich noch geringe, aber feststellbare Einflüsse von der Schneeschuhkultur, von den nordasiatischen Kulturen und von der reinen Thule-Kultur. „So the Eyak culture must be characterized principally as a Northwest Coast culture with a somewhat old-fashioned stamp, modified to a certain degree by recent Tlingit influence, contact with their Eskimo neighbors, and their proximity to the Asiatic continent. This rather strongly supports the supposition that the Eyak have occupied their coastal habitat for a very long period“ (S. 530). Im Anhang werden noch ein ziemlich umfangreiches Eyak-Vokabular (S. 535—571) und eine wertvolle Bibliographie (S. 573—591) mitgeteilt. Die beigegebenen Abbildungen sind illustrativ den Text ergänzend und technisch gut reproduziert.

GEORG HÖLTKER.

---

**Vestal A. Paul and Schultes Richard Evans.** *The Economic Botany of the Kiowa Indians* as it relates to the history of the tribe. With a foreword by CLYDE KLUCKHOHN. XIII + 110 pp. in 8°. With 4 Plates. Cambridge, Mass. U. S. A. 1939. Botanical Museum.

Auf den ersten Blick glaubt man, eine nur botanische Studie vor sich zu haben, aber das geistvolle Vorwort des bekannten Ethnologen CL. KLUCKHOHN belehrt uns bald, daß sich hier dem Völkerkundler von einer benachbarten Wissenschaft, nämlich von der Botanik her, neue Erkenntniswege öffnen. Die beiden Verfasser sind Botaniker vom Fach, aber sie haben ihre diesbezüglichen Feldforschungen bei dem Stamm der Kayowä (Kiowa) auch auf jene Untersuchungen ausgedehnt, mittels derer sich Beziehungen von den bei den Kayowä bekannten oder von ihnen irgendwie gebrauchten Pflanzen (= economic botany) zur Geschichte, Wanderung, Urheimat und den jetzigen Wohnsitzen dieses Stammes aufdecken lassen. Die angewandte Forschungsweise enthält methodische Stücke von beiden Wissenschaftszweigen in der Beantwortung der Fragen: welche Pflanzen sind

bekannt und gebraucht (botanische Identifizierung und Benennung); welche geographische Verbreitung haben diese Pflanzen; welche wirtschaftliche (Ernährung, Medizin usw.) und welche zauberisch-religiöse Beziehungen bestehen zwischen dem Stamm und diesen Pflanzen? usw. Als Ergebnis solcher Nachforschungen ergibt sich u. a.: Die Pflanzenwelt ist ein wesentlicher Bestandteil sowohl in der Wirtschaft der ehemals nomadisierenden, wie der heute sesshaft gewordenen Kayowä. Die Kenntnis mancher dieser Pflanzen mag schon Jahrhunderte alt sein, da ihre Verbreitungsgebiete an den langen Wegen der Stammeswanderungen liegen. Die Einführung des Pferdes war der bedeutendste Treiber in der Erweiterung der pflanzlichen Kenntnis und dürfte den Stamm dadurch unabhängiger vom Pflanzenreich gemacht haben. Wenn auch die Kenntnis einer Anzahl Pflanzen von benachbarten Stämmen und weißen Siedlern vermittelt wurde, so steht doch der größere Prozentsatz für das ureigenste Wissen des Stammes in bezug auf die lebenswichtigsten Pflanzen; und zwar war das Wissen um diese wichtigsten Pflanzen Stammeigentum, bevor noch die Kayowä in der Reservation von Oklahoma angesiedelt wurden. Seitdem sie hier aber sesshaft geworden sind, ist das Kennenlernen des Peyote-Kaktus das umwälzendste Ereignis in der economic botany der Kayowä. Diese und andere Erkenntnisse haben die beiden Verfasser mit ihrer Methode uns neu vermittelt oder neu bestätigt und damit verdient, daß wir die vorliegende kleine Schrift den Ethnologen zum Studium recht warm empfehlen können. GEORG HÖLTKE.

Linné S. *Zapotecan Antiquities* and the PAULSON Collection in the Ethnographical Museum of Sweden. (The Ethnogr. Mus. of Sweden, Stockholm. New Series. Publ. No. 4.) 196 pp. in 4°. With 27 Text Fig. and 32 Plates. Stockholm, Sweden, 1938. Bokförlags Aktiebolaget Thule. Price: Sw. Cr. 30.—.

S. LINNÉ, der bereits 1934 diese „New Series“ mit einer nach Form und Inhalt vortrefflichen Publikation über Teotihuacan inaugurierte (vgl. meine Besprechung im „Anthropos“ XXX [1935], 884—886), schenkt uns jetzt den vierten Serienband in gleicher innerer und äußerer Güte, wofür wir ihm aufrichtig dankbar sein können. Was ich damals schrieb, kann ich auch für dieses Werk wiederholen: „Das Buch hält mehr, als der Titel verspricht.“ Es ist nämlich gewissermaßen, soweit eben unsere heutigen Kenntnisse in diesen Dingen gehen, eine Monographie über die alten Zapoteken in Oaxaca. Demnach gliedert sich das Buch wesentlich in zwei Teile: 1. Eine ethnographisch beschreibende und ethnologisch erfaßte Darstellung der Zapoteken-Kultur. 2. Eine Beschreibung und Auswertung der zapotekischen Graburnen, die neben der Architektur das für uns wichtigste Element zapotekischer Kultur sind.

Wer nicht gerade ein Spezialist in der Altertumskunde des vor-cortesianischen Mittelamerika ist, bleibt bei der verwirrenden Fülle der Einzelforschungen immer auf größere, zusammenfassende Publikationen zur Orientierung angewiesen. Und auch der Fachmann, der seine Zeit und Kraft in das Studium der Einzelheiten setzen muß, ist dankbar, wenn ihm hier und da durch Zusammenfassungen aus berufener Feder Besinnung auf das bereits sicher erworbene Kulturbild und einen geschärften Blick für die noch offenbleibenden Probleme vermittelt werden. In diesem Sinne ist LINNÉ's Buch doppelt willkommen. Der Verfasser sagt selbst: er wolle nicht eigene Feldforschungen vorlegen, sondern sich auf die gesicherten Ergebnisse anderer stützen und aus der Zusammenschau dieser Einzelheiten ein Kulturbild der alten Zapoteken malen, das auch für weitere Kreise verständlich sei, zumal es bisher noch keine Darstellung der Zapoteken-Kultur gäbe (S. 10—12). Daß dieses Kulturbild nun trotz aller Mühe skizzenhaft bleibt, zeigt uns recht, wie wenig wir eigentlich noch erst wissen.

Der erste Hauptteil führt uns „das Land und seine Bewohner“ vor. Die Zapoteken sind mit ihren mehr als 300.000 Seelen einer der größten Stämme Amerikas überhaupt



(S. 14), und von diesen sprechen heute noch 111.160 ausschließlich zapotekisch (S. 16). Grabfunde beweisen die anthropologische Identität zwischen den Bewohnern von früher und heute, wenigstens im Bereiche von Monte Alban, der einen großen Ruinenstätte im Zapoteken-Lande, während im Gebiete von Mitla, der anderen berühmten Ruinenstadt, heute Zapoteken und Mixteken vermischt leben (S. 15). Der Verfasser trägt zusammen, was aus den Schriftstellern der Erobererzeit über die Zapoteken herauszuholen ist; eine Hauptquelle dafür ist der alte spanische Haudegen BERNAL DÍAZ DEL CASTILLO. Geschichtlich belegen lassen sich Erobererzüge der Azteken vom Norden und der Mixteken vom Osten her in das Land der Zapoteken, ferner lebhaft Handels- und Kulturbeziehungen nach den verschiedensten Richtungen hin. So weist z. B. der goldene Kopffederschmuck von Monte Alban nach Südamerika „from Argentinia to Coclé in Panamá“ (S. 37); die Heimat des bei den Azteken sehr verehrten Gottes *Xipe* war Oaxaca (S. 39); typisch zapotekische Wanddekorationen in Mitla gleichen denen der Maya-Bauten, trotz der Verschiedenheit der Architekturen (S. 50); Monte Alban barg Keramikstücke vom polychromen Mixteken-Typ (S. 39); usw. Das sind nur einige Beispiele und Belege für die verschiedenen kulturellen Aus- und Rückstrahlungen, die der Verfasser noch speziell am Schluß des ganzen Buches übersichtlich zusammenstellt (S. 165 ff.). Den Abschluß des ersten Hauptteiles bilden die beiden Kapitel über die bedeutendsten zapotekischen Fund- und Ausgrabplätze Monte Alban und Mitla, über deren Bauten, Grabkammern, Funde, Alter, Geschichte und Bedeutung.

Das zweite Hauptstück nennt sich „Studies in Zapotecan Culture“ (S. 55—96). Dabei macht sich die Lückenhaftigkeit unserer Kenntnisse über diese Kultur ganz besonders bemerkbar. So kann der Verfasser auch nur einige wenige Kulturelemente behandeln: Trepanation und Zahnverstümmelung, Kleidung und Textilkunst, Waffen und Töpferei, Kunstwerke in Stein und Metall, religiöse Auffassungen und soziale Gliederung, Bilderschrift und Kalender, Gräber und Totenbrauch. Abschließend spricht der Verfasser über das Alter der Zapoteken-Kultur und erzählt, wie VAILLANT die von CASO in Monte Alban festgelegten fünf Perioden (S. 40, 52, 93) mit der Chronologie und Stratigraphie im Maya-Kulturgebiet verglichen hat. Zur vollen Klarheit in der relativen Zeitfixierung oder sogar zu einem absoluten Alter ist man noch nicht gekommen.

„Funerary urns“ ist das dritte Hauptstück überschrieben. Es beschreibt unter Beihilfe der vorzüglich reproduzierten Tafeln die für die zapotekische Kultur so charakteristischen Totenurnen, die, weil nur in Gräbern gefunden, bestimmt eine Beziehung zum Totenkult haben, aber welcher Art, darüber wissen wir absolut nichts (S. 100). Die größte bekannte Urne dieser Art ist 83 cm hoch, die kleinste etwa 16 cm (S. 154). Diese Urnen bestehen im wesentlichen aus anthropomorphen und zoomorphen Tonplastiken (S. 102), die auf der Rückseite ausgebuchtet und vasenförmig ausgehöhlt sind. Tierfiguren sind selten (S. 158). Als Material für diesen Hauptteil hat der Verfasser fast ausschließlich die Keramiken aus der PAULSON-Sammlung in Stockholm verwertet.

Zu diesem tatsachen- und ideenreichen Buche könnte vom Rezensenten noch manches gesagt, unterstrichen, ergänzt oder auch anders beurteilt werden, was aber den Rahmen einer Besprechung überschreiten würde. Darum hier nur noch ein paar Bemerkungen: Der Verfasser meint, die altmexikanische Kunst bringe den Beweis, daß der Indianer kein (künstlerischer!) „Individualist“ sei (S. 108). Was die Indianer allgemein angeht, so verweise ich dagegen beispielsweise auf den Keramikdekor der Pueblo-Frauen, der sich innerhalb der ziemlich großen Variationsbreite traditionsgebundener Formen frei und nach Laune, Eingebung und Können leicht bewegen kann, d. h. also individuelle Schöpfungsfähigkeit zur Voraussetzung hat (vgl. RUTH L. BUNZEL, *The Pueblo Potter*. New York 1929; meine Besprechung dazu im „Anthropos“ XXVI [1931], 614 bis 616). In bezug auf die mexikanische oder hier auf die zapotekische Keramik ergibt sich eine gewisse tote Gleichförmigkeit von selbst aus der Herstellungsweise mittels der Modeln. Gleichwohl sind nicht alle Gesichter gleich, manche wirken sogar wie porträtähnliche Tonplastiken, z. B. Tafel 3, 4, 12 D und 22. Freilich sehen wir bei den gleichen Figuren (z. B. sitzend, mit gekreuzten, untergeschlagenen Beinen) immer dieselbe Händehaltung, und doch hat sich einmal ein Künstler bei gleicher Oberarmhaltung Stütz-

klötzchen an den Ellenbogen erlaubt (Tafel 29 *B* und *C*), was in diesem Rahmen ein ganz neues künstlerisches Formprinzip ist. Herkömmlich in der gewöhnlichen Art dagegen ist die Lösung bei der Figur *A* auf der gleichen Tafel. Der Verfasser sagt weiter: „... but when it comes to art of a religious character, the creative activities of the artists have among all peoples and in all eras been bounded by laws“ (S. 108). Richtig verstanden besteht diese Behauptung wohl im allgemeinen zu Recht. Der Grund dafür dürfte darin liegen, daß bei den meisten Primitiven die Religion in ihren äußeren Erscheinungsformen (Kult und Kultobjekte) mehr kollektiven als individuellen Charakter hat und daß demzufolge dabei eigentlich mehr die Gemeinschaft als der einzelne schöpferisch tätig ist. Umgekehrt muß das vom einzelnen geschaffene Werk durch die Gemeinschaft als religiöse Kunst anerkannt und *a n g e n o m m e n* werden, sonst setzt es sich nicht durch. Und damit das geschieht, wird der einzelne Künstler sich von vornherein an bestimmte allgemeine Gesetze der Tradition halten. Aber es gibt auch Ausnahmen. Dr. WALTER FREYTAG (Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens. Berlin 1938, S. 42) schreibt von einem solchen Fall bei Neuchristen aus Neuguinea: „Da sieht man einen Christus am Kreuz, der mit dem Gesicht zum Kreuz hin daran hängt wie ein Kind in der Hocke auf dem Rücken der Mutter.“ Wie es zu diesen Ausnahmen kommt, dafür können im einzelnen verschiedene Gründe vorliegen, z. B. der Künstler kann ein Freigeist sein, der sich bewußt von der Tradition emanzipiert, oder er kann als eine Art Religionsstifter aus eigenem religiösem Erleben und Empfinden die religiöse Kunst neu gestalten und er kann sich dann um die Anerkennung von seiten der Gemeinschaft bemühen oder diese fallweise verachten, oder er und die Gemeinschaft haben eine neue Religion oder eine neue religiöse Kunst noch nicht völlig aufgenommen und innerlich verarbeitet und sich assimiliert, so daß die äußeren bizarren Formen nur das folgerichtige Spiegelbild der inneren Unausgeglichenheit sind, usw. Wenn der Ethnologe solche Ausnahmen findet — sie sind übrigens auch bei den Primitiven gar nicht so selten —, so wird er im einzelnen den Gründen dafür nachspüren müssen, und dann können sie ihm als ein methodisches Hilfsmittel zur Festlegung der relativen Altersfolge nach vorne oder rückwärts dienen, mit anderen Worten, er wird erkennen, diese oder jene Erscheinung muß jünger oder älter sein als eine andere Erscheinung, die damit in Beziehung steht.

Der Verfasser macht darauf aufmerksam, daß in der zapotekischen Graburnenkunst im allgemeinen nur Kopf und Gesicht (mit dem Kopfputz) besondere Bevorzugung und anatomische Richtigkeit besitzen, während die Arme und Hände vielfach übergroß, Körper und Beine ganz verkümmert erscheinen. „The anatomy of the human body was apparently of no interest to the artists“ (S. 110). Dabei ist ein Formprinzip primitiver Kunst am Werke, das wir auch sonst in der Kunst der Naturvölker feststellen können, z. B. bei den großköpfigen Holzplastiken der Neuguineaner oder auch sonst in der Südsee (vgl. z. B. dazu die Maori-Statuette Nr. 634 in: GLADYS A. REICHARD, *Melanesian Design*. New York 1933, Vol. II, Tafel CXLIX). G. A. REICHARD glaubt bei den Melanesiern dafür die Erklärung in der Soziologie dieser Stämme zu finden, nämlich in den großen Tanzmasken und in der Vorliebe für Kopfputz jeder Art, und sagt: „Where the costumes are of this style the head is of paramount interest, in many cases even the legs do not show“ (a. a. O., Vol. I, S. 141). Ich muß sagen, der bei LINNÉ auf S. 79 photographierte Kopfschmuck, den er zur Illustration der zapotekischen Totenurnen benutzt, erinnert mich unmittelbar an den fast gleichen Kopfputz, den ich bei Tanzfesten in Neuguinea sah, sogar — bis auf den großen Spiegel aus dem Verkaufsladen der Weißen!

Noch auf ein anderes Formprinzip primitiver Kunst möchte ich hinweisen. Auf Tafel 10 *B* trägt die Totenurne als solche den großen Federkopfschmuck; dabei ist die Form der Urne durchaus gewahrt geblieben, nur daß ihr anscheinend in den Flanken auch noch der Hinterhauptschmuck (?) angefügt worden ist. In der primitiven Kunst sind die Fälle häufig, daß ein Gegenstand als solcher mit einem anderen wenigstens künstlerisch identifiziert wird, z. B. ein Naturstein mit einem Tier oder eine Holzschüssel mit einem Kopf, usw. In diesem Falle fügt der Künstler die Körperteile ohne entsprechende Überleitung dem Gegenstande ein oder an, z. B. Augen und Mund haben als Verbindung

unter sich dann nur noch die Wandung der Schüssel. Das ist u. a. der Fall bei der Holzschüssel Nr. 205 von der Insel Tami oder Cretin, die zu Neuguinea gehört, in G. A. REICHARD, a. a. O., II, Tafel LXIX. Andererseits kommt auch eine vollständige Losreißung und Verlagerung zusammengehöriger Dinge in der Kunst der Naturvölker vor, die uns für die psychologische Erklärung noch ein Rätsel, dem Primitiven aber sicher ein Formprinzip sind, das ihm fallweise wohl keine Schwierigkeiten macht. Als Beispiel dafür nenne ich die Holzplastik vom Sepik (Neuguinea) in: RAYMOND FIRTH, *Art and Life in New Guinea*, London 1936, S. 41, bei der die Genitalien der Figur separat unten auf dem Sitzholz angebracht sind. Ich möchte glauben, die genannte Totenurne bei LINNÉ verbindet gewissermaßen beide Formprinzipien primitiver Kunst miteinander.

Bei den Urnen auf Tafel 23 und 27 A deutet der Verfasser das aus dem Munde der Figur hervorkommende Gebilde als „gegabelte Schlangenzunge“ (S. 152). Dazu möchte ich sagen: Sicher sind es nicht die sonst üblichen Eckzähne *Tlaloc*'s, da die obere Zahnreihe getrennt davon zu sehen ist. Die „Gabelung“ ist nur durch eine tiefe Kerbe in der Mitte angedeutet; im übrigen ist die „Zunge“ reichlich breit für eine Schlangenzunge. In der aztekischen Kunst (wie auch in der zapotekischen) sind diese Darstellungen ziemlich selten. Nun kenne ich ja auch keine bessere Erklärung, aber ich möchte doch einmal zum Vergleich auf die zungenartigen Gebilde hinweisen, die PREUSS bei den Steinplastiken von San Agustín in Kolumbien festgestellt und beschrieben hat (K. TH. PREUSS, *Momumentale Kunst*, Göttingen 1929. Vgl. meine Besprechung dazu im „*Anthropos*“ XXV [1930], 1126—1128).

Auf den beiden letzten Textseiten (170—171) kommt LINNÉ noch kurz auf die Kontroversfrage „Kulturübertragung“ oder „mehrmalige, selbständige Erfindungen“ zu sprechen und meint: „Both schools have had their supporters, and for the present the diffusion theory („Kulturübertragung“) predominates“ (S. 170). Er persönlich glaubt: „Perhaps the truth lies midway between“ (S. 170) und gibt auch einige sehr beachtenswerte Gedanken dazu, aber ich kann hier nicht mehr darauf eingehen, da meine Rezension ohnehin das übliche Ausmaß bedeutend überschreitet.

Den Abschluß des schönen Buches bilden eine wertvolle Bibliographie zur Zapoteken-Kultur und ein brauchbarer Sach- und Seitenweiser. GEORG HÖLTKE.

---

**Borda Manuel Lizondo.** *Tucumán Indígena.* Diaguitas, Lules y Tonocotes; Pueblos y Lenguas. (Univ. Nac. de Tucumán. Instituto de Historia, Linguística y Folklore: II.) 95 págs. 8°. Tucumán, Republica Argentina 1938. Universidad Nacional de Tucumán.

Dieses Büchlein ist ein Beweis dafür, wie durch intensives Studium und ruhiges Abwägen der Aussagen alter Schriftsteller von einem Fachhistoriker manche geschichtliche Wahrheit neu belegt oder doch wahrscheinlich gemacht werden kann. Wer sich das zeitraubende Studium der wortreichen Geschichts- und Geschichtenschreiber aus spanisch-portugiesischer Entdeckungszeit nicht verdrießen ließ, hat auf diesem Wege wohl schon manche schöne Wahrheit gefunden. So ist es jedenfalls dem Verfasser des vorliegenden Büchleins ergangen. Er sammelt zunächst die Angaben über Volk und Sprache der alten Bewohner (im 16. Jahrhundert) der Provinz Tucumán in Nordwestargentinien, nämlich über die schon fast sagenhaften Diaguita, die Lule und die Tonocoté, wobei er allerdings mehr die Sprache als das Volk berücksichtigt. Aus linguistischen und philologischen Untersuchungen der Namen für Volk, Sprache und Plätze der Diaguita kommt er zu dem Schluß, daß das *kakano*, wie die Sprache dieser Stämme auch genannt wurde, entweder reines Aimara oder ein Dialekt der Aimara-Sprache war. In bezug auf die Lule sagt der Verfasser u. a., daß sie sicher im 16. Jahrhundert vom Gran Chaco her in die Provinz Tucumán einbrachen. Dagegen seien die Tonocoté, so meint er, nicht aus dem Gran Chaco gekommen, sondern jene Teile dieser Tonocoté-Stämme, die im 16. Jahr-



hundert im Gran Chaco angetroffen wurden, seien aus Tucumán dorthin gekommen. Interessant ist in diesem Zusammenhang noch folgende Meinung des Verfassers: Die Urwälder des Gran Chaco seien von Haus aus kein Wohnplatz der Menschen, sondern der wilden Tiere gewesen; erst als die weißen Eroberer ins Land kamen, flüchteten sich die Indianer in die grüne Hölle (S. 69). Nachdem der Verfasser dann noch einige andere Stammesnamen der Provinz analysiert hat, versucht er das Wort Tucumán selbst etymologisch zu erklären, indem er es mit dem überlieferten Wort *Sucuma* zusammenbringt, das dann wörtlich das Land „der großgewachsenen Menschen“ bedeuten würde. So ist das kleine Büchlein des Historikers BORDA voller Anregungen und Erkenntnisse.

GEORG HÖLTKE.

von Werder Peter. *Gemeinschaft und Individuum bei den Selk'nam*. Eine ethnozoologische Studie. 95 SS. in 8°. Saalfeld (Ostpr.) 1935. GÜNTHER's Buchdruckerei.

Gegenwärtige Abhandlung wurde der Berliner Fakultät als Dissertation vorgelegt. Die Arbeit geht von den Grundsätzen der Strukturlehre und der funktionellen Methode aus.

Verfasser greift ein Sonderproblem heraus: „Gemeinschaft und Individuum“, d. h. die „Eingliederung des einzelnen in die verschiedenen Formen der Gesellschaft“. In einem ersten Teil behandelt er: Junge und alte Individuen — die Jugend unter sich — die Familie — das *Kloketen* und das *Pesere* — der Kampf — die Jagd. Im zweiten Teil: Die Geschlechter — Führung — Verwandtschaft, Gruppe, Stamm — zum Schluß die Zusammenfassung. Mit großer Sorgfalt und Umsicht werden die Wirkungen und Gegenwirkungen in den Wechselbeziehungen gegeneinander gehalten.

Man kann in diesem Spezialfalle den Entschluß des Verfassers billigen, sich in der Hauptsache nur auf eine Quelle zu stützen: GUSINDE ist als zuverlässiger Berichterstatter bestens bekannt und verarbeitete selbst die einschlägige Literatur.

Darstellungen nach Struktur und Funktion ergeben das lebensvolle Gesamtbild einer Kultur und sind somit in hohem Maße für praktische Ziele verwendbar. Es ist die Flächenschau, die allerdings nur geringen Tiefblick in die Zeitenfolge gestattet. Der Strukturtheoretiker darf denn der Versuchung nicht unterliegen, aus gegenwärtigen, von uns so beurteilten Gegensätzen im Oberflächenbilde Rückschlüsse zu bilden auf Vorgänge, die vielleicht auf Jahrtausende hinaus tief unten liegen. GUSINDE spricht sich auf Grund historischer Daten für eine Übernahme der Tehuelche-Männerfeier bei den Selk'nam aus; ihm gilt die Jugendweihe als älter. Verfasser stützt sich auf die scheinbare Gegensätzlichkeit zwischen Männerfeier und Jugendweihe und entscheidet umgekehrt. Ein Dritter könnte mit guten Gründen einwenden: Die Sammelstufe kennt als eigenes Kulturgut weder *Kloketen* mit Männerfeier und Jugendweihe, noch *Pesere* der Medizinleute, und würde als Kulturhistoriker auf dem Wege GUSINDE's weiterforschen. Selk'nam und Tehuelche gehören zur Sprachgruppe des Tschon, beide stehen sie auf der Sammelstufe: so erscheint denn als wahrscheinlich, daß die Mythe über die ursprüngliche Frauenherrschaft ihnen gemeinsam ist. Soll es heißen, daß eine solche ihnen kultureigen ist?

Auf der „Urstufe“ gibt es keine Frauenherrschaft. Wie leicht wäre es möglich, daß die Mythe vor Zeiten aus einer mutterrechtlichen Kultur übernommen wurde; man denke an das Völkergewoge und die Völkerzersplitterungen in Südamerika mit den sich daraus ergebenden vielfältigen Kontaktmöglichkeiten. Die tatsächliche Übernahme muß aber durch historische Beweise klargelegt werden. Innerstrukturelle, sogenannte Inkompatibilitäten vermögen nichts gegen die einwandfreie, historische Erkenntnis: auch „bei uns“ bestehen vielfach friedlich nebeneinander Christentum und magistische Anschauungen. Die Ost-Kivu-Pygmäen übernahmen den *Mandwa*-Kult, obschon sie von

Haus aus nicht manistisch eingestellt sind; sie verfügen nicht einmal über eigene Wahrsager, die ihnen den Spukgeist identifizieren könnten. Vielleicht gefällt ihnen noch am besten bei der Feier das ein paar Tage dauernde Festgelage.

Steht die Misogynie der Männerfeier derart im Widerspruch mit der Philogynie der Jugendweihe? Man vergleiche dazu Beispiele aus einem anderen Kontinent: Die Tutsi in Ruanda sind die ausgesprochenen Herrenmenschen, Sultane ließen ihre Frauen hinrichten — und doch erkennt man lebensvolle Züge früherer Frauenherrschaft: die Ehrfurcht selbst älterer Großhäuptlinge vor der Mutter, das selbstbewußte Auftreten der Frauen auch gegen Männer (in Prozessen), die überragende Stellung der Königin-Mutter u. dgl. Trotzdem ist der Hausherr Alleingebiet. An dem alten, harten Grundsatz kommen wir nun einmal mit allem Ratiozinieren nicht vorbei: „Facta per testes!“ Im Menschheitsgeschehen waltet nämlich der freie Wille vor mit seinen durchaus eigenen Spannungen; er kümmert sich sehr wenig um grübelnde Logik, es sei denn, daß sie eingeladen wird, sein Handeln nachträglich zu begründen.

Verfasser fragt sich, ob die bei gewissen Anlässen obwaltende Strenge mit der „Milde eines Urvolkes“ vereinbar sei. Gesetze sind Kodifizierungen von Brauch und Sitte, diese wiederum beruhen auf unentrinnbaren wirtschaftlichen und biologischen Voraussetzungen: Leben oder Tod der Gemeinschaft. Daher eben die ihrer Erfahrung gemäßen Tabus. Mild für den Freund, den Stammesgenossen, vor allem das Kind, unbittlich für den Feind. So sich nun ein Mitglied der Familie, das eigene Kind, durch sein Betragen als gemeinschaftsgefährlich erweist, verfällt es ohne weiteres dem Familienbann; die Tochter stößt man aus dem Verband aus, weil sie zu leichtsinnig mit Jungmännern verkehrte. Bei den umwohnenden Bahútu-Negern wurden schwangere Mädchen hingerichtet, man zerstörte das Anwesen des Vaters, um einer „Landesverseuchung“ vorzubeugen. Solche Beispiele zeigen, daß die Einfühlung in eine Einzelkultur und die Analyse ihrer Struktur der Ergänzung durch weitreichende Vergleiche bedarf, um allseitig gesicherte Ergebnisse zu erzielen.

PETER SCHUMACHER, M. A. — Antwerpen.

*Tales and Songs of southern Illinois.* Collected by CHARLES NEELY. Edited with a Foreword by JOHN WEBSTER SPARGO. XXI + 270 pp. in 8°. With 2 maps. Menasha Wisconsin 1938. Banta Publishing Co. Price: \$ 2.50 postpaid.

Binnen weniger Jahre ist es nun das dritte Mal, daß aus derselben Gegend der Vereinigten Staaten, nämlich aus der Landschaft um den Zusammenfluß von Mississippi und Ohio, eine Sammlung von Volksüberlieferungen erscheint; die beiden Bücher von H. M. HYATT (siehe *Anthropos* XXXII, 1015) und J. M. CARRIÈRE (siehe *Anthropos* XXXIII, 703) gehören mit dem vorliegenden eng zusammen. Hier finden sich nun die Sagen, Schwänke und Lieder aus „Egypt“, der Landschaft eben in jenem bezeichneten Flußdreieck vorgelegt. Wieder handelt es sich um Elemente der verschiedensten Herkunft, durchwegs mit Angabe der Gewährleute aus dem Volksmund gesammelt und zum Teil auch mit der Literatur verglichen, die Erzählungen mit STITH THOMPSON, die Balladen mit CHILD und amerikanischen Sammlungen. Unter den Sagen finden sich rein örtliche Geschichten, ferner Gespenster- und Hexenerzählungen, Schatzsagen, Geschichten, die noch ganz deutlich auf ihre europäische Herkunft hinweisen, und Schwänke. Unter den Balladen, die zum Teil mit ihren Singweisen vorgelegt werden, finden sich viele Stücke britischer Herkunft, aber auch im Lande entstandene Stücke, namentlich auch neuere Moritaten, wie die auf einen hingerichteten Alkoholschmuggler (Nr. 80) aus dem Jahre 1928, Cowboylieder und anschließend Kinderlieder, Liebeslieder oft sehr sentimentaler Art und ähnliches. Bemerkenswert erscheint bei deren Aufzeichnung die Benützung handschriftlicher Liederbücher, die der europäische Volksliedforscher wohl kaum in Illinois gesucht haben würde.

Die kurze Einleitung SPARGO's, die auch über den bereits verstorbenen Sammler NEELY berichtet, führt in das Wesen dieser neuzeitlichen Folklore aufschlußreich ein. Die beigegebenen Kärtchen verzeichnen nützlicherweise die Orte der Aufzeichnungen.

LEOPOLD SCHMIDT — Wien.

---

**Meigs Peveril.** *The Kiliwa Indians of Lower California.* (Ibero-Americana: 15.) 88 pp. in 8°. With 12 Plates and 18 Figures. Berkeley, California 1939. University of California Press. Price: \$ 1.50.

Die Sammlung „Ibero-Americana“ hat uns schon so manche feine Monographie aus den Grenzgebieten zwischen Nord- und Mittelamerika geschenkt (vgl. meine Besprechungen in den früheren Bänden des „Anthropos“), daß man jedes neue Heft von vornherein mit Freuden begrüßt. Das vorliegende Büchlein von MEIGS bringt uns die ersten ausführlichen Nachrichten über den Yuma-Stamm der Kiliwa, der bisher kaum dem Namen nach bekannt war. Freilich leben heute auch nur mehr 36 Individuen von dieser Stammgruppe, die ehemals wohl 1300 Köpfe gezählt hat (S. 20). Ihr Wohngebiet liegt westlich vom Golf von Californien, beginnend mit der südlichen Spitze des Colorado-Delta bis zum Hafen von San Felipe und landeinwärts etwa bis zur Mitte der Halbinsel. Die nördlichen Nachbarn sind die Kokopa, die westlichen die Paipai, die südlichen die heute ausgestorbenen Juigrepa und die Yakakwal, von denen nur noch einer am Leben sein soll (S. 84). Der Tradition zufolge lag das Zentrum der Kiliwa-Siedlungen etwa bis 1848 im nördlichen Teil des Stammesgebietes am Arroyo Grande, während heute nur noch im westlichen Teil am Arroyo León die restlichen Kiliwa zu finden sind. Dort konnte MEIGS vor allem bei drei hochbetagten Kiliwa die Hauptlinien der alten Stammeskultur erfragen. Die Kiliwa kannten den Ackerbau nicht; sie waren Sammler, Fischer und Jäger (S. 22). Bogen und Pfeile mit Steinspitzen (S. 23 und 30) und Wurfhölzer (S. 28) waren die Jagdwaffen. Töpferei war bekannt (S. 36). Die Männer gingen nackt, die Frauen trugen eine kleine Schürze (S. 34). Die soziale Gliederung erfolgte nach Sippen; an der Spitze stand ein Wahlhauptling (S. 46). Der Tote wurde früher verbrannt (S. 59), sein Haus zerstört (S. 34). Eine Art Couvade war bekannt, und zwar nach Angabe des Gewährsmannes „so as to be able to take care of the baby“ (S. 47). Bei religiösen Zeremonien spielte das Schwirrholtz eine Rolle (S. 45). Das Schamanentum zeigte, worauf schon der Verfasser hinweist, wesentliche Übereinstimmungen mit den gleichen Einrichtungen bei sibirischen Völkern (S. 56 und 62). Die Orientierung erfolgte nach dem Golf und dem Meer, nicht nach der Sonne (S. 13), die Plejaden waren sechs Mädchen (S. 15), das Jahr wurde in sechs Perioden eingeteilt (S. 14). Zum Schluß bringt der Verfasser noch wertvolle Mythen (über Schöpfung, Flut, Kulturheros und Götterkampf) und einige Angaben über die Nachbarn der Kiliwa.

GEORG HÖLTKER.

---

*Atlas van Tropisch Nederland.* Uitgegeven door het Kon. Nederl. Aardrijksk. Genootschap. 31 Bladen. Groote 43 × 35 cm. Verkrijgbaar bij E. J. BRILL te Leyden.

Het heft zeer lang geduurd vooraleer deze atlas is verschenen. Telkens doken weer geruchten op, dat de atlas spoedig zou verschijnen, maar telkens weer werd men teleurgesteld. De teleurstelling was daarom zoo groot, omdat de voorganger van deze atlas te sterk verouderd was geworden en voor wetenschappelijk gebruikt ten eenen male onvoldoende. Dit wachten echter is thans op voortreffelijke wijze beloond geworden. Deze Atlas komt verre boven het gewone type van een atlas uit, omdat zij niet alleen de algemeene geographische kaarten bevat, maar tevens kaarten op het gebied



van morphologie, geologie, vulkanologie, bodemkunde, planten- en diergeographie. Gezien het kleine taalgebied, wat het Nederlandsch bestrijkt, zijn de verklarende gegevens eveneens in het Fransch, Duitsch en Engelsch gesteld.

Bij sommige kaarten als Java vindt men ook een archeologische kaart, dit dringt de vraag aan ons op, of het ook niet mogelijk zou zijn geweest de voornaamste bevolkingsgroepen met hun namen graphisch voor te stellen. Een klein sketskaartje ergens in een hoek ondergebracht zou voldoende zijn geweest. Ik weet zeker, dat vooral buitenslandsche ethnologen hierin teleurgesteld zullen worden. Het is moeilijk uit te maken, of de kaarten naar belangrijkheid of kennis van een eiland zijn samengesteld, maar als men vergelijkt eenerzijds Borneo, Celebes en Nieuw-Guinea, dan komen de Kleine-Soenda-eilanden (behalve Bali en Lombok) en de Molukken er zeer schamel af.

Ten slotte vergunne men mij nog eenige opmerkingen over Centraal Timor, waar ik gedurende 1937/1938 ethnographisch werkzaam was. Het plaatsje Lahoeroes ligt niet ten Westen, maar ten Oosten van Ailomea en slechts een klein kwartier gaans ervan verwijderd. Op de kaart ligt er een afstand tusschen deze plaatsen van ongeveer 2 uur gaans. Haliloeli heet Hali (Waringhinboom) en loelik (heilig). Kakoöen heet Kakoen, terwijl Beskama geen plaatsje is, maar een rivier en een landstreek. De Bestuursplaats heet niet Kefannanoe maar Kefamnanoe of Kefamenanoe, tenminste in den mond van de Dawanmenschen. Noëmoeti heet Noimoeti van Noil d. i. rivier en moetin dat wit beteekent.

Deze kleine opmerkingen echter mogen geen nadeel doen aan onze groote erkentelijkheid en dank aan het Kon. Aardrijksk. Gen., dat zij ons deze voortreffelijke atlas heeft geschonken.

B. VROKLAGE.

Elkin A. P. *The Australian Aborigines. How to understand them.* XIV + 262 pp. in 8°. With 1 Map and 28 Illustr. London (W. C. 1) 1938.

ANGUS & ROBERTSON, Ltd. 37, Great Russel Street. Price: sh. 8/6 net.

An Büchern über die Eingebornen Australiens ist eigentlich kein Mangel. Wenn A. P. ELKIN als Professor der Ethnologie an der Universität Sydney ein neues Buch zu diesem Thema veröffentlicht, erwartet man etwas Besonderes von ihm. Und man wird nicht enttäuscht. Fast jede Seite des Werkes verrät in der souveränen Beherrschung des Stoffes, daß der Autor nicht nur mit den einschlägigen Materialien und Problemen bis ins Letzte vertraut ist, was er ja schon u. a. durch seine frühere Aufsatzreihe „Studies in Australian Totemismus“ (Oceania III, 1933 ff.; auch separat erschienen als „The Oceania Monographs“, Nr. 2, Sydney, 148 SS.) glänzend bewiesen hat, sondern auch durch eigene Feldforschungen bei mehreren australischen Stämmen viel neue Erkenntnisse gesammelt und ältere Angaben neu gesichtet, gewertet und berichtigt hat. Aber darin liegt doch nicht die Zielsetzung dieses Buches. Der Verfasser will vielmehr in einer großen Zusammenschau der zahllosen Einzelheiten aus dem Kulturleben der australischen Eingebornen einen Gegenwarts-Querschnitt zeichnen, der inhaltlich auf der Höhe unserer heutigen Kenntnisse liegt und in der äußeren Form der Darstellung auch dem Nichtfachmann verständlich bleibt. Dieses doppelte Ziel ist bewundernswert gut erreicht. Ich kenne kein Buch, das uns über die Gesamtlage der ethnographischen und ethnologischen Verhältnisse Australiens in so gedrängter Übersicht besser unterrichten könnte. Die Kapitelüberschriften seien hier genannt: 1. Die Eingebornen und ihre Lebensweise; 2. Das Land und die Eingebornen; 3. Die Familie und andere Beziehungen; 4. Soziale Gruppen; 5. Verwandtschaft und Heiratsbräuche, die uns überraschen; 6. Totemismus: der Mensch, die Natur und die Vergangenheit; 7. Das geheime Leben und die Initiation; 8. Lebensphilosophie, Zeremonien und Glaubensinhalt der Eingebornen; 9. Medizinmann und Magie; 10. Der Tod und das, was ihm folgt. Diese Überschriften lassen schon die zusammenfassende Tendenz des Verfassers erkennen. In dieser Form

der Darstellung liegt es natürlich begründet, daß die Kritik nicht mit jeder Einzelheit einverstanden sein wird; mancher Ethnologe wird manches anders interpretieren; andere werden dies und jenes vermissen. Beispielsweise schließt der bewußt gewollte Gegenwarts-Querschnitt praktisch fast jede historische Betrachtungsweise der Gegebenheiten aus, wenn auch hier und da schüchtern angedeutet wird, dieser oder jener Brauch sei eine Übertragung von auswärts usw. Man wird auch glauben dürfen, daß der Glaube an das Höchste Wesen bei bestimmten Stämmen mehr als eine zweieinhalb Seiten lange, allzusehr an der Oberfläche bleibende Darstellung über „The sky-heroes“ (S. 200—202) verdient hätte, nachdem WILH. SCHMIDT in „Der Ursprung der Gottesidee“ ihm mehrere hundert Seiten gewidmet hat (Münster 1926 ff., I, 334—483; III, 565—1110; V, 837—854; VI, 311—367). Da jedoch ELKIN mit seinem Buche keine wissenschaftliche Kontroversediskussion anregen will, können wir nach bloßer Anmeldung unserer Bedenken von weiterer Kritik absehen. Das letzte Ziel des Verfassers ist nämlich im Untertitel angedeutet: „How to understand them.“ Um dieses letzten Zieles willen verdient das Buch weiteste Verbreitung, nicht zuletzt auch in Missionskreisen. Der Autor will allen, die persönlich mit den australischen Eingebornen zu tun haben (also Regierungsbeamten, Kaufleuten, Farmbesitzern, Missionaren), das rechte Verständnis für die Naturvölker vermitteln, indem er zeigt, wie das ganze Leben mit seinen für Weiße oft so lächerlichen und rätselhaften Äußerungen in einem tieferreligiösen Innenleben und einer ständigen, fast organischen Verbindung mit der Welt des Geheimnisvollen und Transzendenten seinen Quellgrund und Mutterboden hat. Das Wissen um diese letzten Motive läßt den Weißen den Eingebornen richtiger werten und beurteilen und auch gerechter und erfolgreicher behandeln. Es ist erfreulich, wie Prof. ELKIN der christlichen Mission dabei eine entscheidende Bedeutung zum Wohl und Besten und zur Rettung der Eingebornen zuweist. Wir wollen unseren Lesern draußen auf dem Missionsfeld wenigstens eine von den auf die Mission Bezug nehmenden Aussagen des Verfassers mitteilen und damit eine Empfehlung des lezenswerten Buches verbinden: „The other alternative (bei der Krankenbehandlung der Eingebornen) is to call in the assistance of a priest who has an adequate knowledge of Aboriginal psychic life; he may be of real help“ (S. 191). Weitere den Missionar besonders interessierende Feststellungen stehen auf den Seiten 102, 151, 174 u. a. m.

GEORG HÖLTKE.

**Guis Joseph, M. S. C.** *La vie des Papous.* Côte Sud-Est de la Nouvelle-Guinée (Roro et Mékéo). Introduction du P. ANDRÉ DUPEYRAT, M. S. C. 238 pp. in 8°. Avec 1 carte et 42 illustr. Paris (VII<sup>e</sup>) 1936. Editions DILLEN, 23, rue Oudinot.

Dies Büchlein gehört zu jener nicht seltenen Gattung französischer Bücher, die in einem einfachen Rahmen mit sehr bescheidener Aufmachung einen außerordentlich reichen Inhalt bergen. Der Herr Verfasser sammelte als Missionar noch vor der letzten Jahrhundertwende sehr feine und gutgesehene Beobachtungen über das tägliche Leben der Roro, Mékéo und Pokao in British New-Guinea, die er damals in leichterem Plauderton in „Les Missions Catholiques“ (Lyon 1897—1901) veröffentlichte. Nun hat der durch sein Buch „Papouasie“ bekannte P. Superior A. DUPEYRAT, M. S. C., diese Aufsätze gesammelt, gesichtet, aus eigener Erfahrung in zahlreichen Anmerkungen bis heute ergänzt und bestätigt und das Ganze, mit einer Einleitung versehen, in Buchform der Öffentlichkeit übergeben. Das Büchlein schildert in neun Kapiteln: die Junggesellen, die Heirat, die Familie, die Krankheiten, die Heilmittel, den Tod, die Trauerzeremonien, das Zaubwesen und einiges aus der Folklore, und ist darum ebenso für den Missionar wie für den Forscher interessant und wertvoll. Ich kenne wenige Veröffentlichungen über Neu-guinea, die dem Leser ein ebenso plastisches und lebendiges Bild über das Leben der

Eingebornen dieser Insel vermitteln wie gerade dieses Buch. Daß überall auch gleich die einheimischen Benennungen für Gebräuche und Geräte mit notiert sind, wird besonders der Wissenschaftler dankbar begrüßen. Den Abschluß bildet eine kurze grammatikalische Skizze der Roro-Sprache.

Die in der Einleitung angegebene, zu großzügige Rasseneinteilung der Bewohner Papuasiens, bzw. ganz Neuguineas, in drei verschiedene Rassen hat P. DUPEYRAT inzwischen selbst aufgegeben, bzw. berichtigt und ergänzt, und, gestützt auf VON EICKSTEDT und MONTANDON, neuerdings eine eigene, umfassendere Rassentheorie für Neuguinea vorgelegt, die einer ernsten Diskussion wert ist (vgl. P. ANDRÉ DUPEYRAT, M. S. C., *Le Yarima. Monographie d'un pays papou. „Les Missions Catholiques“*, Lyon, Nos. du 1<sup>er</sup> November 1938 et seq.).

GEORG HÖLTKEK.

**Hurst H. L.** *Papuan Journey.* 168 pp. in 8°. With 1 Illustr. and 1 Map. Sydney (Australia) 1938. ANGUS & ROBERTSON Ltd. 89, Castlereach Street. Price: sh. 3/6.

Der Verfasser machte als Sekretär der „London Missionary Society“ für Australien 1936/37 eine viereinhalbmonatige Inspektionsreise zu allen Missionsstationen seiner Gesellschaft an der Südküste Papuas von Samarai bis Fly-River-Delta. Aus Privatbriefen von dieser Tour wurde später das Buch geformt, das ganz in der Frische des augenblicklichen Erlebnisses mit den noch blanken, aber manchmal auch unkritischen Augen eines Neulings Land und Leute schildert. In weiteren Kreisen wird das Buch seine Freunde finden; der ethnologischen Wissenschaft sagt es inhaltlich nichts Neues, aber doch manche schon bekannte Einzelheit mit neuer Betonung.

GEORG HÖLTKEK.

**Williamson Robert W.** *Religion and Social Organisation in Central Polynesia.* Edited by RALPH PIDDINGTON. With a preface by RAYMOND FIRTH. XXIX + 340 pp. in 8°. Cambridge 1937. At the University Press. Price: 25/-net.

Das Buch hat zwei deutlich voneinander verschiedene Teile. Der erste mit der Überschrift „Gods and Worship“ stellt religiöse Gestalten und Ideen zusammen und macht den Eindruck eines wohlgeordneten Zettelkastens, dessen Vorteile er auch bietet.

Einen ganz anderen Charakter trägt der zweite Teil: „The place of Religion in the cultures of Central Polynesia.“ Hier zeigt ein MALINOWSKY-Schüler die enge Verbundenheit der Religion mit dem täglichen Leben der Gesellschafts-Insulaner. Er hat die Vorzüge und Begrenzungen der funktionalen Methode.

Während der erste Teil den Wunsch wach werden läßt nach einer gründlichen Verarbeitung des Materials einzelner Inseln, freut man sich, diesen Wunsch so bald erfüllt zu sehen, hofft dann aber weiter, es möge nach dem psychologischen Gesichtspunkt nun auch der historische zur Geltung kommen. Denn die Herausstellung des Gemeinsamen eines großen Kulturgebietes und die Darlegung des funktionellen Zusammenhanges der Kulturfaktoren in kleineren Teilgebieten sind nur die notwendige Vorarbeit zur Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung, an der die Ethnologie als Geschichtswissenschaft interessiert ist.

A. BURGMANN.



**Laval Honoré SS. CC.** *Mangareva*. L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien. Mémoires ethnographiques conservés aux Archives de la Congrégation des Sacrés-Cœurs de Picpus. Édités et annotés par le Dr. ALFRED MÉTRAUX, en collaboration avec le R. P. MAURICE DESMEDT. Préface du Dr. P. H. BUCK, Directeur du Bishop Museum d'Honolulu. XXVIII + 378 pp. in 8 raisin. Paris 1938. Librairie Orientale PAUL GEUTHNER. Braine-le-Comte (Belgique). Annales des Sacrés-Cœurs. Prix: Fr. 100.—.

In dem vorliegenden Werke haben die Gambier-Inseln nach dem Urteil BUCK's eine Darstellung ihrer Geschichte gefunden, wie sie keine der polynesischen Inseln besitzt.

LAVAL hat mehr als dreißig Jahre als Missionar auf Mangareva gewirkt und sich aufs gewissenhafteste das Material für seine Aufzeichnungen beschafft: „Mille et mille fois, avec un intérêt toujours nouveau, le Père LAVAL a entendu les récits et les chants antiques; il les a fait expliquer par les anciens prêtres ou savants (*rogorogo*).“ Er hat die Insel in einem Zustand angetroffen, da sie noch kaum europäischem Einfluß unterstand, und mit scharfer Beobachtungsgabe seine Aufzeichnungen gemacht. Seine wissenschaftlichen Fähigkeiten erweisen auch die Ausführungen über den Zusammenhang der Polynesier untereinander und ihr Verhältnis zu Melanesien und Indonesien.

Man kann an dieser Veröffentlichung wieder einmal deutlich die hohe Bedeutung sehen, die die Missionare für die Wissenschaft haben, und nur wünschen, daß sie auch in unseren Tagen diese ihre Aufgabe nicht übersehen.

Es wäre auch zu wünschen, daß der zweite Teil der LAVAL'schen Aufzeichnungen über die christliche Periode der Insel veröffentlicht würde.

A. BURGMANN.

**Mühlmann Wilhelm E.** *Staatsbildung und Amphiktyonien in Polynesien*. Eine Studie zur Ethnologie und politischen Soziologie. 119 SS. in 8°. Stuttgart 1938. Verlag STRECKER & SCHRÖDER. Preis: geh. RM 4.20, Leinen RM 5.50.

Staatsbildung hat ethnische Schichtung zur Voraussetzung und beruht im wesentlichen auf folgenden Momenten: 1. Erweiterung des Friedensgebietes über das Territorium des Blutracheverbandes hinaus; 2. Bildung überparteilicher Rechtsinstanzen; 3. Gewinnung von Gefolgschaft. Diese Momente für den polynesischen Bereich aufzuzeigen, ist die Absicht der vorliegenden Arbeit.

Sie enthält zunächst eine Schilderung der sozialen Organisation des Tahiti-Archipels um die Wende des 18. Jahrhunderts, nach den Darstellungen der führenden Schicht. Der zweite Teil sucht das Werden dieser Struktur darzustellen, vor allem auf Grund einer Analyse der vorhandenen Mythen und Legenden. Danach hat sich über eine alt-tahitische Schicht von Feldbauern eine Eroberungsschicht gelegt, die in ihrer ganzen Geisteshaltung und ihrem politischen Wirken sich als eine Rasse von Großviehzüchtern verrät und die Staatsbildung vollzieht. In einer weiteren Expansionsphase der herrschenden Schicht, die schon eine starke Verschmelzung der beiden Schichten voraussetzt, entstehen die Amphiktyonien, das sind periodische Treffen der zentralpolynesischen Stämme im Heiligtum Taputapuata zu Opoa auf Haiatea. Diese zerfielen aber später (frühestens im 18. Jahrhundert). Die spätere Entwicklung der Staatsform zum absoluten Königtum und zur Despotie kommt unter dem Einfluß der Europäer zustande.

Die Ergebnisse der Arbeit decken sich meistens mit denen früherer Autoren (RIVERS, WILLIAMSON, HANDY). Neu ist der sozialpolitische Gesichtspunkt, unter dem die Mythen verwendet werden. Es zeigt sich dabei, daß die Mythen sehr gut die treibenden Kräfte des völkischen Geschehens erkennen lassen, jedoch zur Festlegung historischer Daten weniger geeignet sind.

A. BURGMANN.

**Haaksma R.** *Inleiding tot de studie der vervoegde vormen in de Indonesische talen.* XVI en 180 blz. 8°. Leiden 1933. E. J. BRILL.

Dit proefschrift behandelt de Indonesische vervoegde vormen van het werkwoord en wel de voornaamwoordelijke functies daarin. Een beperking, die wel noodzakelijk zal zijn voor een dissertatie, maar die in den titel van het boek niet is aangegeven.

Van elk der behandelde talen krijgen we eerst een schema van de verschillende vormen van het voornaamwd. Doorgaans in deze volgorde: 1e Vervoegde vorm. 2e Personale. 3e Possessivum. In sommige talen worden, waar zulks nodig is, nog andere vormen vermeld, zoals b. v. de enclytische vorm van het pers. voornwd en eventueel enkele werkwoordsvormen. Aan de overzichtelijkheid van dit anders duidelijke schema wordt afbreuk gedaan, doordat bij de gewone vormen van het pers. voornwd ook tegelijk zonder onderscheid de beleefdheidsvormen, die vaak meervoudsvormen of titels zijn, worden vermeld.

Na dit schema volgt een uitvoerige analytische en kritische verklaring van deze vormen en hun functies door ze met elkaar en met die van andere talen te vergelijken. Daarin legt de schrijver vaak een groote scherpzinnigheid en moedig combinatievermogen aan de dag. In een korte boekbespreking kunnen we niet op de vele ontleding, vergelijkingen en combinaties, die ons in dit werk zo rijkelijk worden geboden, nader ingaan. Alleen merken we even op, dat HAAKSMA ons een nieuwe verklaring van de veel omstreden *di*-vorm in het Maleis geeft. Hij ziet daarin een oud reflexief element: *diri* = persoon, lichaam, zelf. Het is in elk geval een groot verdienst van den schrijver dat hij *di*, *ni* *i* en *si* in vergelijkende samenhang brengt en de verschillende functies van die elementen laat zien (pag. 6, 42—44). Eveneens dat hij ons attent heeft gemaakt, dat *ba* (agensaanwijzer in het Nias en Bimanees) gelijk zou zijn aan *iba*, *iwa*, *awa* en dezelfde betekenis zou hebben als *diri* (pag. 22, 38, 114). Ongelukkig heeft de schrijver dit tweede gedeelte (ik bedoel daarmee de analyse en combinatie der voornwd. vormen en functies) zeer onsystematisch en onoverzichtelijk opgebouwd. Het bestuderen en terugvinden van een vorm wordt ten zeerste bemoeilijkt alleen al hierdoor dat de schrijver zijn beschouwingen, die soms zeer uiteenloopen over verschillende onderwerpen, aan elkaar schrijft zonder onderbreking in de tekst. Was ten minste de behandeling van een nieuwe persoon telkens met een nieuwe alinea begonnen!

De „Grammatik der Sika-Sprache“ van P. ARNDT (Ende 1931) is den schrijver blijkbaar ontgaan. Het wezenlijke echter over dit onderwerp heeft hij uit CALON en JONKER kunnen putten. De bezittelijke voornwden worden echter niet alleen gevormd door *ng* aan de pers. toe te voegen, ook toevoeging door *n* en *t* komt voor. Het laatste vooral in de 1e en 2e pers. enkelv. Oude vormen zijn *noetoe*, mijn, en *moetoe* (of *metoen*), jouw. Van *noetoe* bestaat ook een suffixvorm *-nt* (in de bergen *-n*). Ook een suffix *-m* bestaat. Dus het gebruik der poss. suffixen is nog niet geheel verdwenen! (pag. 142.) Bij de vervoegde vormen van het werkw. *beli* dient opgemerkt te worden, dat de *w* in de 1ste pers. enkelv. met een inspiratorische keelklank wordt uitgesproken. (P. ARNDT noemt een beschrijft deze klank als een „Kehlkopfverschlaut“). Dit verschijnsel vinden we ook bij andere werkwden, die in de 3e pers. enkelv. met een *l* of *r* (aan de kust ook met *m* en *n*) beginnen. In deze keelklank is wel de 1ste pers. enkelv. van het voornwd. met zijn hamza-klank terug te vinden.

Van het Solorees is na het verschijnen van het proefschrift intussen eveneens van P. ARNDT verschenen: Grammatik der Solor-Sprache (Ende, Flores, 1937). Deze brengt ons een grote rijkdom van voornwdelijke vormen, die bij HAAKSMA niet worden vermeld, daar ze wel in diens bronnen zullen ontbreken. Ten eerste hebben we nog andere variaties van de volledige vorm van het pers. voornwd. Zoo komt naast *goé* en *go* ook nog *go*, *godí*, *goké* voor. (Dezelfde variaties ongeveer ook bij de andere personen.) Bij de vervoegde vormen verder wordt de verscheidenheit nog groter, doordat aan het werkw. ook suffixen kunnen komen, die overblijfselen zijn van de pers. voornwden hetzij uit het Sororees of uit verwante talen. Van *mata* komen b. v. voor: ik sterf = *matajeken'*, *matadze*, *matajeke*, *matajek*, *matanek*, al naar de verschillende streken van

het Soloreese taalgebied. (Ik volg de transcriptie van P. ARNDT.) Het werkw. eten wordt echter onregelmatiger vervoegd, 2e pers. enkelv. en meerv. luiden: *mo gong* en *mio gèng*, 1e pers. enkelv. *go kan*. Voor verdere bijzonderheden zie „Grammatik der Solor-Sprache“ (pag. 62 en 69). Bij het bezit, voornwd. ten slotte hebben we een drie-voudige constructie: 1e De volledige vorm wordt na het zelfst. nwd. geplaatst, weki goén. De possessieve vorm wordt echter niet alleen gevormd door *n* achter het pers. voornwd te plaatsen. Er bestaat ook suffigering door *ng* en *n'*. 2e Door possessieve suffixen, *rak* = mijn stem. Soms wordt daarbij de laatste klinker verandert: *lango* = huis, *languke* = mijn huis. Ook kan soms nog een *h* ingelast worden: *bedi* = geweer, *bedhik* = mijn geweer. 3e Aan het zelfst. nwd. worden de suffixen gevoegd en voor het geheele nog het pers. voornwd. als het ware een genetief. (Het Solorees heeft voor-opplaatsting van den genetief.) *Elé* = schuld, *go elik* = mijn schuld. Onjuist is het dus, alsof het Solorees de poss. suffixen verloren zou hebben (pag. 144). De schuld van deze foutieve meening ligt natuurlijk aan de gebrekkige bronnen, waarover de schrijver aangaande het Sikanees en Solorees blijkbaar beschikte.

Nieuw materiaal zal ons nog grotere rijkdom en verscheidenheid van de vervoegde vormen en van het voornwd. brengen. De grote verdiensten van dit proefschrift zullen blijven bestaan: Het zeer verspreide materiaal werd grotendeels bij elkaar gebracht, zij het dan ook niet volledig. Dit kan bij zulk een omvangrijk gebied in een dissertatie ook nauwelijks geschieden. De tijd is daarvoor te kort. In zijn beschouwingen heeft ons de schrijver telkens nieuwe inzichten en problemen gegeven, nieuwe oplossingen en wegen geopend voor verder onderzoek. Mogen op deze „Inleiding“ ook nog andere studies over de vervoegde vormen volgen! HAAKSMA heeft getoond, dat hij hier voor talent, werklust en — energie bezit.

P. ADOLF BURGER.

**Geiger Paul.** *Volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1933 und 1934.*

XL + 566 SS. in 8°. Berlin 1939. Verlag: WALTER DE GRUYTER & Co.

GEIGER'S „Volkskundliche Bibliographie“ hat sich längst einen Ehrenplatz in den Bibliotheken der Gelehrten und wissenschaftlichen Institute erobert, deren Forschungs- und Arbeitsgebiet irgendwie mit der Volkskunde zu tun hat. Unter diesen ist die Ethnologie (die „Völkerkunde“) nicht an letzter Stelle zu nennen, weshalb auch der „Anthropos“ seinen Lesern immer jeden neuen Band der „Bibliographie“ mit Freude und Nachdruck anzeigt. So steht auch dieser neue umfang- und inhaltsreiche Band wieder würdig neben seinen Vorgängern mit all den bekannten Vorzügen, auch jenen rein äußerer und technischer Natur (z. B. Druck auf besonders kräftigem Papier und Personen-, Sach- und Seitenweiser), so daß der reiche Inhalt nicht nur dargeboten wird, sondern auch leicht brauchbar gemacht ist.

GEORG HÖLTKER.

**Schmitz Paul.** *All-Islam.* 260 SS. in 8°. Leipzig 1937. Verlag WILHELM GOLDMANN, Preis:

Wer ausführlichen Bescheid sucht über das Erwachen der islamischen Völker, wer die moslemische Weltgefahr kennen und fürchten lernen will, der greife zu diesem Buche! Mosaikartig führt uns der Verfasser den Verfall und den schnellen Wiederaufbau der mohammedanischen Staaten vor Augen, um am Ende in einer gewaltigen Gesamt-schau das Bild einer islamischen Großmacht von morgen vor uns erstehen zu lassen. Ein Ausschnitt aus diesem Bilde, der uns besonders ernst stimmen muß, ist die rasche Ausbreitung des Islams in Afrika. Es kostet die christlichen Missionen gewaltige Anstrengungen, sich gegenüber diesem ungestümen Expansions- und Missionswillen zu behaupten.

OTTO HAAG.



**Moritz Eduard.** *Die Deutschen am Kap unter der holländischen Herrschaft 1652—1806.* (Die Deutsche Leistung in der Welt. Herausgegeben von der Deutschen Akademie München und dem Deutschen Ausland-Institut Stuttgart. Band 3.) XIII + 366 SS. in 8°. Mit 3 Karten. Weimar 1938 Verlag HERMANN BÖHLAU's Nachf. Preis: geb. RM 13.—, brosch. RM 11.50.

Das reichhaltige Buch stellt in ansprechender Form den Anteil der Deutschen an der Auswanderung nach Südafrika dar. Ihre Zahl war größer, als man bisher angenommen hat, „mehr als die Hälfte der burischen Bevölkerung ist deutschen Ursprungs“. Ein aufmerksamer Beobachter kann sogar noch heute deutsche Einflüsse erkennen. „Die deutschen Einwanderer haben die charakteristischen Eigenschaften ihres Volkes: Arbeitsamkeit, Intelligenz, Unternehmungslust und Forschungsdrang... auch auf ihre Nachkommen vererbt.“ Am meisten macht sich deutsche Arbeit bei der Beschreibung von Land und Leuten geltend. Ein Deutscher, PETER KOLB, war sogar der erste, der die Erforschung systematisch betrieb. Er gab eine umfassende Schilderung des Landes, „die jahrzehntelang als die Hauptquelle des Wissens über Südafrika galt“.

DAMIAN KREICHGAUER.

**Hedin Sven.** *Fünfzig Jahre Deutschland.* 256 SS. in 8° mit 21 Abbildungen. Leipzig 1938. F. A. BROCKHAUS. Preis: Leinen RM 6.—.

Der Verfasser ist nicht nur ein kühner und erfolgreicher Forscher, sondern auch ein überall geistreicher Schilderer zahlloser Beziehungen zu vielen der hervorragendsten Persönlichkeiten. Was er auch erzählen mag, ist lehrreich und interessant, HEDIN bietet so dem Leser „eine Schilderung von Personen aus einem halben Jahrhundert, von dem ich Tage, Monate und Jahre mit deutschen Männern gemeinsam verbrachte und wunderbare Abenteuer erlebte. Mir sind diese Erinnerungen kostbar und unvergänglich. Sie haben mein Leben reicher gemacht, als es sonst gewesen wäre; ich bewahre sie mit Dankbarkeit bis zu meiner letzten Stunde.“ Dies Buch zeigt also den kühnen Entdecker als ebenbürtigen „Kameraden“ der hervorragendsten Gestalten unseres Volkes. Manche von diesen lernt man von ganz neuer Seite kennen, am meisten General Ludendorff.

DAMIAN KREICHGAUER.

**Bühler Johannes.** *Deutsche Geschichte. Dritter Band: Das Reformationszeitalter.* 503 SS. in gr.-8°. 16 Tafeln. Berlin und Leipzig 1938. WALTER DE GRUYTER & Co. Preis: RM 8.20.

JOHANNES BÜHLER legt hiermit den dritten Band einer großen volkstümlichen deutschen Geschichte vor, deren erste beide Bände in dieser Zeitschrift (Anthropos, 1935, 890—892; 1936, 988—989) anerkennend besprochen wurden. Der dritte Band behandelt die Zeit von der Geburt des Kaisers Maximilian (1459) bis zum Tode seines Enkels, Kaiser Karl V. (1556). Das sind rund hundert Jahre bewegtester deutscher Geschichte. Der immense Stoff ist auf zwei Bücher verteilt. Buch 1 (S. 1—228) schildert in fünf Kapiteln Zeit und Menschen „vom Mittelalter zur Reformation“, Buch 2 (S. 231—483) beschreibt das Reformationszeitalter. Kultur und Politik, Reichsgeschichte und kirchliche Ereignisse sind in plastischen Einzelheiten lebensvoll dargestellt.

Der Verfasser gibt sich vielfach Mühe, unparteiisch zu berichten und gerecht zu urteilen. Im zweiten Buche tritt jedoch der lutherfreundliche Standpunkt leider zu einseitig hervor.

J. KRAUS.

**Schult Friedrich.** *Frühes plattdeutsches Kabinett.* 125 SS. in 8°. Hamburg 1938. Verlag: HEINRICH ELLERMANN.

Die heutigentags eifrig gepflegte plattdeutsche Dichtung besinnt sich in diesem Bändchen auf ihre Geschichte. Aus der Zeit von 1760 bis 1860 kommen 17 Dichter zu Wort, die, oft recht eigenwillig, in ihrer niederdeutschen Mundart Verse schrieben.

Der Herausgeber verdient den Dank aller Freunde des Plattdeutschen, daß er in einem handlichen Büchlein Proben aus der Dichtkunst eines wenig beachteten Jahrhunderts bietet und einleitend die Eigenart der Dichter kurz charakterisiert, von denen hier nur JOH. HEINR. VOSS, CHRISTIAN HINRICH WOLKE, DIEDERICH GEORG BABST und WILHELM BORNEMANN genannt seien.

A. BURGMANN.

**Papmehl-Rüttenauer Isabella.** *Das Wort „Heilig“ in der deutschen Dichtersprache.* VII + 102 SS. in gr.-8°. Weimar 1937. Verlag HERMANN BÖHLAU's Nachfolger. Preis: brosch. RM 2.80.

Die vorliegende Untersuchung über das Wort „Heilig“ erstreckt sich über die Zeit von PYRA (1745) bis zum jungen HERDER (1776). Man kann den Säkularisierungsprozeß am Worte „Heilig“ in dieser Epoche gut verfolgen. PYRA führte die subjektive Wertung von „Heilig“ in die Dichtung ein; KLOPSTOCK machte sie darin heimisch, hielt aber noch an einer objektiven Bezogenheit von „Heilig“ fest. Bei WIELAND und HERDER schwindet der objektive Heiligkeitsbegriff zugunsten des subjektiven Erlebens, aus dem Verhältnisbegriff wird ein Eigenschaftsbegriff. Bedingt ist dieser schwerwiegende Bedeutungswandel von „Heilig“ durch zwei Faktoren; einerseits durch den Heiligkeitsbegriff des Protestantismus und anderseits durch das mähliche Schwinden der Überzeugung von der Absolutheit des Christentums.

Ob man diese Entwicklung als gut ansehen kann? Die Verfasserin spricht der rein subjektiven Bedeutung das Wort („Was irgend als höchster Wert empfunden wird... kann als „Heilig“ bezeichnet werden“, S. 51); ob sie dann die Entgleisungen der Anakreontiker verurteilen darf?

FRANZ HUBER.

**Celâl Melek.** *Türk İslemeleri.* (Türkische Stickereien.) 26 SS. in 8°. Mit 49 einfarbigen und 4 Farbtafeln, 13 Abb. im Text. Istanbul 1939. Selbstverlag. Preis: Ltq. 1.50.

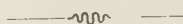
Es ist das erstemal, daß wir eine zusammenfassende Darstellung einer bisher wenig beachteten türkisch-mohammedanischen Kleinkunst, der Leinenstickerei, erhalten, und es ist um so erfreulicher, daß dies von türkischer Seite geschieht. Ohne daß der schmale Band Anspruch auf Vollkommenheit erheben wollte, gibt er uns doch ein recht anschauliches Bild von den meistverbreitetsten Typen und dem Werdegang dieser Arbeiten. An Hand von bisher unveröffentlichten Prachtstücken aus den Museen von Istanbul lernen wir dieses Kunstschaffen in seiner im 16. Jahrhundert erfolgten Blüte kennen. Die späteren Stücke zeigen merkliche Änderungen sowohl in Thema und Komposition wie auch in der Farbgebung und technischen Ausführung.

Verfasserin — die beste Kennerin und eifrige Sammlerin türkischer Stickereien — ordnet ihr Material nach stilkritischen Prinzipien, zeigt Zusammenhänge der Stickereimuster mit anderen Zweigen türkischer dekorativer Kunst und nimmt auch die Einordnung dieser Meisterwerke weiblicher Handfertigkeit in Zeitperioden vor. Die Festlegung

des Entstehungsortes der verschiedenen Stickereitypen würde — wenn überhaupt möglich — noch weiterer Forschungen bedürfen. Es ist interessant, einzelne, in byzantinischen Brokatstoffen oder in inselgriechischen Stickereien vorkommende Ornamente — hier ihrer figuralen Einzelheiten beraubt — wiederzufinden. Vom 18. Jahrhundert angefangen machen sich starke europäische Einflüsse bemerkbar und die Stilpsychologie hätte hier ein dankbares Feld, der Art der Einschmelzung westlicher Elemente in östliches Kunstgewerbe nachzuspüren.

Die schöne Ausstattung gereicht der Buchdrucktechnik der neuen Türkei zu Ehren.

GERTRUD V. PALOTAY — Budapest.





## Avis.

Alle bei der Redaktion eingegangenen Bücher werden hier kurz angezeigt und in einer der folgenden Nummern nach Maßgabe von Zeit und Raum besprochen. Unverlangtes wird nicht zurückgesandt.

Tous les livres envoyés à la rédaction seront brièvement indiqués ici. On en fera un compte rendu dans un des numéros suivants selon que le temps et l'espace le permettront. On ne retournera pas les livres qui n'ont pas été demandés.

- Adnan Abdullah:** „La Science chez les Turcs Ottomans.“ Librairie G. P. Maisonneuve, Paris 1939.
- Aegerter Emmanuel:** „Les Hérésies du Moyen Age.“ (Mythes et Religions 2.) Librairie Ernest Leroux, Paris 1939.
- Alemania y el Mundo Ibero-Americano - Alemanha e o Mundo Ibero-Americano.** Ibero-Amerikanisches Institut, Berlin 1939.
- Ali Fuad Hasanein:** „Ägyptische Volkslieder.“ Teil I. Arabischer Text mit Anmerkungen. (Veröffentlichungen des Orientalischen Seminars der Universität Tübingen, 10. Heft.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1939.
- Andree Julius:** „Der eisezeitliche Mensch in Deutschland und seine Kulturen.“ Lieferung 1—4. Ferdinand Enke, Stuttgart 1939.
- Annual Report of the Director to the Board of Trustees for the Year 1937.** Report Series. Field Museum of Natural History. Vol. XI, Nr. 2. January, 1938. Publication 413. Chicago.
- Annual Report of the National Museum for the Fiscal Year 1937—38.** National Museum of Canada. Bulletin 91.
- Anthropological Papers.** (Smithsonian Institution. Bureau of American Ethnology, Bulletin 123.) Washington 1939.
- Ashkenazi Tovia:** „Tribus Semi-Nomades de la Palestine du Nord.“ Etudes d'Ethnographie, de Sociologie et d'Ethnologie. Tome II. Paris 1938. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Balfour Henry:** „Spinners and Weavers in Anthropological Research.“ At the Clarendon Press, Oxford 1938.
- Banks M. Macleod:** „British Calendar Customs.“ Scotland Vol. II: The Seasons, the Quarters, Hogmanay, January to May. (Publications of the Folk-Lore Society, CIV.) William Glaisher, London 1939.
- Barocelli Pietro:** „Il R. Museo Preistorico ed Etnografico „Luigi Pigorini“.“ (Gli Istituti Scientifici in Roma. VI.) Istituto di Studi Romani. 1939, XVII.
- Bartheel Clara:** „Abenteuer an der Eismeerstraße.“ Kosmos, Gesellschaft der Naturfreunde. Franckh'sche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1939.
- Bel Alfred:** „La Religion Musulmane en Berbérie.“ Esquisse d'Histoire et de Sociologie religieuses. Tome I. Etablissement et développement de l'Islam en Berbérie du VII<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Paris 1938. Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Bevan Bernard:** „The Chinantec.“ Report on the Central and South-Eastern Chinantec Region. Vol. I. — The Chinantec and their Habitat. Instituto Panamericano de Geografia e Historia. Publicación, No. 24, 1938.
- Birket-Smith Kaj and de Laguna Frederica:** „The Eyak Indians of the Copper River Delta Alaska.“ Levin & Munksgaard, København 1938.
- Boas Franz:** „Handbook of American Indian Languages.“ Part 3. J. J. Augustin, Glückstadt-Hamburg-New York 1933—1938.
- Bohnenstädt Elisabeth:** „Kirche und Reich im Schrifttum des Nikolaus von Cues.“ Cusanus-Studien III. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse. Jahrgang 1938/39. 1. Abh.) Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1939.
- Borda Manuel Lizondo:** „Tucumán Indígena.“ Diaguitas, Lules y Tonocotes, Pueblos y Lenguas (Siglo XVI). Universidad Nacional de Tucumán, Departamento de Investigaciones Regionales, Instituto de Historia, Lingüística y Folklore II. Tucumán 1938.
- Bork Ferdinand:** Der Mitani-brief und seine Sprache. (Altkaukasische Studien, I.) Selbstverlag des Verfassers, Königsberg 1939.

- Bosshart Hedwig:** „Anthropologische Untersuchungen im Engatigen- und Frutigtal (Ber-  
ner Oberland).“ (Dissertation.) Zürich 1938.
- Brand Donald D. and Harvey Fred E.:** „So Live the Works of Men.“ (Seventieth Anni-  
versary Volume Honoring Edgar Lee Hewett.) The University of New Mexico and  
The School of American Research, Albuquerque, N. M., 1939.
- Brockelmann Carl:** „Geschichte der islamischen Völker und Staaten.“ Verlag R. Olden-  
bourg, München 1939.
- Brunner Emil:** „Man in Revolt.“ A Christian Anthropology. Translated by Olive Wyon.  
R. T. S.-Lutterworth Press, London 1939.
- Buck Peter H. (The Rangiroa):** „Ethnology of Mangareva.“ Bernice P. Bishop Mu-  
seum, Bulletin 157. Honolulu 1938.
- — „Report of the Director for 1938.“ Bernice P. Bishop Museum, Bulletin 164. Hono-  
lulu 1939.
- Burssens Amaat:** „Tonologisch Onderzoek van het „Aanwijzend Woord in het Tshiluba.“  
S.-A. aus „Kongo-Overzee. V/1, 1939. Antwerpen.
- — „Tonologisch Onderzoek van het Substitutieve Pronomen in het Tshiluba.“ S.-A.  
aus „Kongo-Overzee“ V./2. 1939.
- — „Tonologisch Onderzoek van de Copula di in het Tschiluba.“ S.-A. aus Kongo-  
Overzee. IV/5, 1938. De Sikkel, Antwerpen.
- — „Le Luba, Langue à Intonation et le Tambour-Signal.“ S.-A. aus „Proceedings of  
the Third International Congress of Phonetic Sciences.“ Ghent 1938.
- Caso Alfonso:** „La Correlación de los Años Azteca y Cristiano.“ S.-A. aus „Revista Mexi-  
cana de Estudios Antropológicos“. III/1, 1939. Mexico.
- Chapman Kenneth M.:** „The Pottery of Santo Domingo Pueblo.“ A detailed study of its  
decoration. Memoirs of the Laboratory of Anthropology, Volume I. Santa Fé, New  
Mexico 1936.
- Clemen Carl:** „Lukians Schrift über die Syrische Göttin.“ (Der Alte Orient, Bd. 37,  
Heft 3/4.) J. C. Hinrich's Verlag, Leipzig 1938.
- Clement M. Doke:** „Text Book of Lamba Grammar.“ Witwatersrand University Press.  
Johannesburg 1938.
- Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques.** Compte Rendu de  
la deuxième Session, Copenhagen 1938. Einar Munksgaard, Copenhagen 1939.
- Coon Carleton Stevens:** „The Races of Europe.“ The Macmillan Company, New York 1939.
- Coutumiers Juridiques de l'Afrique Occidentale Française.** Tome I. Sénégal. Publications  
du Comité d'Études historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française.  
Librairie Larose, Paris 1939.
- — Tome III. Mauritanie, Niger, Côte d'Ivoire, Dahomey, Guinée Française. (Publi-  
cations du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale  
Française.) Librairie Larose, Paris 1939.
- Danckert Werner:** „Grundriß der Volksliedkunde.“ Bernhard Hahnfeld, Berlin 1939.
- Darlington H. S.:** „The meaning of head hunting.“ S.-A. aus „Psychoanalytical Review“  
XXXVI/1, January, 1939.
- Davidson D. Sutherland:** „A Preliminary Register of Australian Tribes and Hordes.“ The  
American Philosophical Society. Independence Square, Philadelphia 1938.
- — „An Ethnic Map of Australia.“ S.-A. aus „Proceedings of the American Philo-  
sophical Society“, Vol. 79, No. 4, 1938.
- Delius-Roehl:** „Wegweiser in die Suaheli-Sprache.“ Mit einem Anhang: Kurzer Sprach-  
führer für den ersten Anfang. Verlag Albert Mewe's Nachf., Inh. Heinrich Sachers,  
Rügenwalde (Ostsee) 1939.
- Dellenbach Marguerite et Lobsiger Georges:** „Essai d'interprétation de gravures néo-  
calédoniennes incisées sur bambou.“ S.-A. aus „Archives suisses d'Anthropologie  
générale“, VIII/2, 1939.
- Dembo Adolfo y Imbelloni J.:** „Deformaciones Intencionales del Cuerpo Humano de Ca-  
racter Etnico.“ „Humanior“, Biblioteca del Americanista Moderno. Sección A,  
Tomo III. San Juan 738. José Anesi, Buenos Aires.
- Detering Alfred:** „Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit.“ Verlag von Curt Kabitzsch,  
Leipzig 1939.
- Dolores Juan:** „Papago Nicknames.“ S.-A. aus „Essays in Anthropology in Honor of  
Alfred Louis Kroeber“. University of California Press, 1936.
- Duggan-Cronin A. M.:** „The Bantu Tribes of South Africa.“ Vol. III. Section I, Plates  
I—XL. The Nguni. Introductory Article on the Nguni by N. J. van Warmelo. The  
Ciskei and Southern Transkei Tribes (Xhosa and Thembu) by W. G. Bennie, and  
a Select Bibliography by I. Schapera and W. G. Bennie. Deighton, Bell & Co.,  
Ltd., Cambridge 1939.
- Duhn Friedrich von:** „Italische Gräberkunde.“ Zweiter Teil. (Nach dem Tode Fr. von  
Duhn's abgeschlossen, umgearbeitet und ergänzt von Franz Messerschmidt.) Carl  
Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1939.

- Dumézil Georges:** „Mythes et Dieux des Germains.“ (Mythes et Religions, 1.) Librairie Ernest Leroux, Paris 1939.
- Dupeyrat André:** „L'Outame, monarque Papou.“ (Le Bulletin des Missions, Tome XVII [1938], Nr. 3.)
- East Rupert:** „Akiga's Story.“ The Tiv Tribe as seen by one of its Members. Oxford University Press, London, New York, Toronto 1939.
- Ebeling Erich:** „Geschichte des Orients vom Tode Alexanders des Großen bis zum Einbruch des Islams.“ Sammlung Göschen, Bd. 1126. Walter de Gruyter & Co., Berlin 1939.
- Eickstedt Egon Frhr. von:** „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit.“ I. Band, 6. Lieferung. Die Forschung am Menschen. Ferdinand-Enke-Verlag, Stuttgart 1938.
- Eisenberger Elmar Jakob:** „Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt.“ S.-A. aus „Internationales Archiv für Ethnographie“, Bd. XXXV, Heft 4—6. Leiden.
- Ekvall Robert B.:** „Cultural Relations on the Kansu-Tibetan Border.“ The University of Chicago Press, Chicago-Illinois 1939.
- D'Elia Pasquale M., S. I.:** „Le Origini dell' Arte Cristiana Cinese (1583—1640).“ Reale Accademia d'Italia. Roma 1939.
- Elkin A. P.:** „The Australian Aborigines.“ How to Understand Them. Angus & Robertson Ltd. Sydney and London 1938.
- Enking Ragna:** „Der Apis-Altar Johann Melchior Dinglinger's.“ Ein Beitrag zur Auseinandersetzung des Abendlandes mit dem alten Ägypten. (Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 11.) Verlag J. J. Augustin, Glückstadt-Hamburg 1939.
- Flannery Regina:** „An Analysis of Coastal Algonquian Culture.“ The Catholic University of America Press. Anthropological Series No. 7. Washington 1939.
- Frank Josef Maria:** „Mexiko ist anders.“ Eine Reise ins Land der Azteken. „Universitas“, Deutsche Verlags-Aktiengesellschaft, Berlin 1938.
- Freytag Walter:** „Die junge Christenheit im Umbruch des Ostens.“ Vom Gehorsam des Glaubens unter den Völkern. Im Furcheverlag, Berlin (1938).
- Friedrich Adolf:** „Afrikanische Priestertümer.“ (Studien zur Kulturkunde, Bd. VI.) Verlag Strecker & Schröder, Stuttgart 1939.
- Frobenius Leo:** „Monumenta Africana.“ Der Geist eines Erdteils. (Schriften zur Kulturkunde, Bd. III.) Verlag H. Böhlau's Nachf., Weimar 1939.
- Gann Thomas:** „Götter und Menschen im alten Mexiko.“ Die Kultur der mexikanischen Völker vor der Berührung mit Europa. F. A. Brockhaus, Leipzig 1938.
- Gaudiche P.:** „La Genèse des Langues.“ Librairie G. P. Maisonneuve, Paris 1938.
- Geiger Paul:** „Volkswissenschaftliche Bibliographie für die Jahre 1933 und 1934.“ Walter de Gruyter & Co., Berlin 1939.
- Gerard Christian:** „Les Bulgares de la Volga et les Slaves du Danube.“ (Le Problème des Races et les Barbares.) Librairie G. P. Maisonneuve, Paris 1939.
- Ghinassi Juan:** „Gramática Teórico-Práctica y Vocabulario de la Lengua Jibara.“ Talleres Gráficos de Educación, Quito-Ecuador 1938.
- Ghirshman R.:** „Fouilles de Sialk près de Kashan 1933, 1934, 1937.“ Volume I. (Musée de Louvre — Département des Antiquités Orientales. Série Archéologique. Tome IV.) Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1938.
- Gille Johannes:** „Der Manabozho-Flutzyklus der Nord-, Nordost- und Zentral-Algonkin.“ Ein Beitrag zur indianischen Mythologie (Dissertation). Göttingen 1939.
- — „Weskarini und Ur-Algonkin.“ Zur Kenntnis der früheren Algonkinbanden des mittleren Ottawa. Selbstverlag des Verfassers, Göttingen 1939.
- Glenn Jessie May:** „The Neuter Plural in Latin Iambic and Trochaic Verse.“ Supplement to „Language“, Vol. 15, No. 2. Language Dissertation No. 30. Baltimore 1939.
- Goetz Leopold Karl:** „Volkslied und Volksleben der Kroaten und Serben.“ 2. Band: Die Liebenden, Personen und Schauplatz des Liedes. (Slavica, 12.) Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1937.
- Granet M.:** „Catégories matrimoniales et relations de proximité dans la Chine ancienne.“ (Annales Sociologiques, Serie B: Sociologie Religieuse, Fascicules 1—3.) Librairie Félix Alcan, Paris 1939.
- Grühl Max:** „Zum Kaisergott von Kaffa.“ Schlieffen-Verlag, Berlin 1938.
- Guis Joseph:** „La vie des Papous.“ Côte Sud-Est de la Nouvelle-Guinée (Roro et Mékéo). Editions Dillen, Paris 1936.
- Günther Hans F. K.:** „Das Bauerntum als Lebens- und Gemeinschaftsform.“ B. G. Teubner, Leipzig 1939.
- Hambly Wilfrid D.:** „Anthropometry of the Ovimbundu Angola.“ Field Museum of Natural History, Anthropological Series. Vol. XXV, No. 2. Chicago 1938.
- Handbook of Latin American Studies.** By a Number of Scholars. Edited by Lewis Hanke. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1938.
- Harva Uno:** „Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker.“ FF. Communications Nr. 125. Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki 1938.



- Heinitz Wilhelm:** „Die Erforschung rassischer Merkmale aus der Volksmusik.“ Hansischer Gildenverlag, Hamburg 1938.
- Heras H.:** „The Spread of Buddhism in Afghanistan.“ S.-A. aus „The Journal of the University of Bombay“, VI/4, 1938.
- Hermann Alfred:** „Die ägyptische Königsnovelle.“ Leipziger Ägyptologische Studien, Heft 10. Verlag J. J. Augustin, Glückstadt-Hamburg-New York 1938.
- Herskovits Melville J.:** „Dahomey.“ An Ancient West African Kingdom. 2 Vols. J. J. Augustin, Publisher New York City 1938.
- Hesch Michael und Spannaus Günther:** „Kultur und Rasse.“ Otto Reche zum 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden. J. F. Lehmann's Verlag, München 1939.
- Hofschlaeger Reinhard:** „Heilkunst in der Vorzeit.“ S.-A. aus „Ciba-Zeitschrift“, VI/67, 1939. Basel.
- Hölscher Wilhelm:** „Libyer und Ägypter.“ Beiträge zur Ethnologie und Geschichte libyscher Völkerschaften nach den altägyptischen Quellen. Ägyptologische Forschungen, Heft 4. Verlag J. J. Augustin, Glückstadt-Hamburg-New York 1937.
- Hooton Earnest Albert:** „Crime and the Man.“ Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1939.
- — „The American Criminal.“ Volume I: The Native White Criminal of Native Parentage. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1939.
- Hsiao-Tung Fei:** „Peasant Life in China.“ A Field Study of Country Life in the Yangtze Valley. George Routledge & Sons, Ltd., London 1939.
- Hsiung Fu-hsi:** „Chinesisches Bauernleben.“ Drei Stücke aus dem chinesischen Landleben. Übersetzt von W. Eichhorn. „Mitteilungen“ der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Supplementband XVIII. Tokyo 1938. Kommissionsverlag Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Hulstaert G., M. S. C.:** „Praktische Grammatica van het Lonkundo (Lomongo).“ (Belgisch Kongo). (Kongo-Overzee Bibliotheek. I. Onder Leiding van Prof. Dr. A. Burssens, Universiteit te Gent.) De Sikkels, Antwerpen 1938.
- Hurst H. L.:** „Papuan Journey.“ Angus & Robertson Ltd., Sydney (Australia).
- Ittmann Johannes:** „Grammatik des Duala (Kamerun).“ Zeitschrift für Eingeborenen-Sprachen, XX. Beiheft. Berlin 1939.
- D'Izegem Emmerich:** „La Mission du Punjab.“ (Diocèse de Lahore-Indes Anglaises.) S.-A. aus „Collectanea Franciscana“, VIII/4, 1938. Assisi.
- Jacobsohn Helmuth:** „Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter.“ (Ägyptologische Forschungen, Heft 8.) Verlag J. J. Augustin, Glückstadt-Hamburg 1939.
- Jahresbericht der Görresgesellschaft 1938.** Erstattet vom Generalsekretär Dr. Arthur Allgeier. Kommissionsverlag J. P. Bachem G. m. b. H., Köln 1939.
- Jahresbericht für 1938.** Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1939.
- Janovsky Karl:** „Begegnung mit Afrika.“ Volk-und-Reich-Verlag, Berlin 1938.
- Janssen Lütjens Hans:** „Die Vorgeschichte der friesischen Inseln.“ S.-A. aus: Janssen Albrecht und Lobsien Wilhelm, Die Nordseeinseln. 3. Aufl. F. Brandstetter, Leipzig 1937.
- — „Die glaubensgeschichtliche Bedeutung des jungsteinzeitlichen Grabes von Blenow, Kr. Wismar. S.-A. aus „Mecklenburg“, XXXIV/2, 1939.
- Jarring Gunnar:** „On the Distribution of Turk Tribes in Afghanistan.“ An Attempt at a Preliminary Classification. (Lunds Universitets Arsskrift. N. F. Avd. 1. Bd. 35. Nr. 4.) C. W. K. Gleerup, Lund 1939.
- Jenkins William H.:** „Notes on the Hunting Economy of the Abitibi Indians.“ The Catholic University of America Press. Anthropological Series No. 9. Washington 1939.
- Jenness Diamond:** „The Sarcee Indians of Alberta.“ Canada Department of Mines and Resources. National Museum of Canada, Bulletin 90.
- Kettler Gertrud:** „Das Verbum finitum in der altgeorgischen Übersetzung des Markus-Evangeliums.“ Linguistische Anthropos-Bibliothek. XIV. Band. Verlag der Internationalen Zeitschrift „Anthropos“, Mödling-Wien, St. Gabriel, 1938.
- Kluckhohn Clyde:** „Participation in Ceremonials in a Navaho Community.“ S.-A. aus „American Anthropologist“, XL/3, 1938.
- — „Some Personal and Social Aspects of Navaho Ceremonial Practice.“ S.-A. aus „The Harvard Theological Review“, XXXII/1. Cambridge 1939.
- Kluge Theodor:** „Die Zahlenbegriffe der Australier, Papua und Bantuneger nebst einer Einleitung über die Zahl; ein Beitrag zur Geistesgeschichte des Menschen.“ Berlin-Steglitz 1938. Feuerbachstraße 63.
- Knoche Walter:** „Einige Beziehungen eines Märchens der Osterinsulaner zur Fischverehrung und zu Fischmenschen in Ozeanien.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien“, Bd. LXIX.
- — „Über die Möglichkeit anthropogener Auslösung von Seismen.“ S.-A. aus „Mitteilungen der Geographischen Gesellschaft“, Band 82 (1939), Wien.

- Konrad Paul P., S. V. D.:** „Ein Volk zwischen Gestern und Morgen.“ Meine Fahrt zu den Bhagoria-Bhils in Zentralindien. Verlag C. Cieslik's Buchhandlung, Peiskretscham, OS., 1939.
- Koppelman H. L.:** „Sprachmischung und Urverwandtschaft.“ S.-A. aus „Album Philologum voor Th. Baader“. Tilburg.
- Krenn Ernst:** „Die westnordischen Brudervölker im Lichte der Ur- und Sprachgeschichte.“ S.-A. aus „Wörter und Sachen“, 1938.
- — „Der föroyische Dichter Páll Nólsoy und sein Vogellied.“ The University of Illinois Press. Urbana, Illinois, 1939.
- Kurth Gottfried:** „Rasse und Stand in vier Thüringer Dörfern.“ Deutsche Rassenkunde. Band 17. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1938.
- Lang A. et Tastevin C.:** „La tribu des Va-Nyaneka.“ (Mission Rohan-Chabot, Angola et Rhodesia [1912—1914]. Tome V. Ethnographie.)
- Lavirosa-Zambotti:** „Le Civiltà Preistoriche e Protostoriche nell'Alto Adige.“ (Documentazione Archaeologica.) S.-A. aus „Monumenti Antichi“, Vol. XXXVII, 1938. Dott. Giovanni Bardi, Roma 1938.
- Lehmann Walter:** „Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexico.“ Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas. Aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben vom Ibero-Amerikanischen Institut, Berlin. Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart und Berlin 1938.
- Lindblom K. G.:** „Wire-drawing especially in Africa.“ Statens Etnografiska Museum. Smärre Meddelanden. No. 15. Stockholm 1939.
- — „Einige Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Ethnologie“, LXX, 1938.
- — „African harpoon arrows.“ S.-A. aus „Ethnos“ (Stockholm), 1939.
- — „Der Lasso in Afrika.“ (Einige ethnographisch-kulturgeschichtliche Notizen.) S.-A. aus „Kultur und Rasse“, Festschrift zum 60. Geburtstag Otto Reche's. J. F. Lehmann's Verlag, München 1939.
- Linné S.:** „Zapotecan Antiquities and the Paulson Collection in the Ethnographical Museum of Sweden.“ (The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm. New Series, Publication No. 4.) Bokförlags Aktiebolaget Thule. Stockholm 1938.
- Liungman Waldemar:** „Traditionswanderungen Euphrat—Rhein.“ Studien zur Geschichte der Volksbräuche. Teil II. FF. Communications Nr. 119. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1938.
- Lord Hailey's African Survey.** Surveyed for the Royal African Society and published as a Supplement to the Society's Journal for January 1939.
- Lothrop S. K.:** „Inca Treasure as Depicted by Spanish Historians.“ Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund. Vol. II, Los Angeles 1938.
- Loukotka Chestmir:** „Linguas Indigenas do Brasil.“ S.-A. aus „Revista do Arquivo“, Nr. LIV, 1939.
- — „A Lingua dos Patachos.“ S.-A. aus „Revista do Arquivo“, Nr. LV, 1939.
- Lukas J.:** „Aus dem Leben der Kanuri, ihre großen Tage, ihre Wohnung.“ S.-A. aus der Zeitschrift für Eingeborenen Sprachen. Bd. 29/3. 1939.
- MacKay Charles V.:** „Some Pathological Changes in Australian Aboriginal Bones.“ S.-A. aus „The Medical Journal of Australia, October 1, 1938.
- Maier Georg O. Th.:** „Anthropologische Untersuchungen im Bezirke Wolfstein des Bayerischen Waldes.“ (Dissertation.) Zürich 1938.
- Мареико Микола.** Маріюпільський Могильник. (Mareiko Nikolaus. Die mariupilischen Begräbnisplätze.) Herausgegeben von der Allukrainischen Akademie der Wissenschaften Kiew 1933. Всенкраїнська Академія Наук. Київ 1933.
- Marquard L. and Standing:** „The Southern Bantu.“ Oxford University Press. London 1939.
- Martin Paul S.:** „Archaeological Work in the Ackmen-Lowey Area.“ Anthropological Series, Field Museum of Natural History, Vol. XXIII, Nr. 2. Chicago 1938.
- Mason J. Alden:** „Late Archaeological Sites in Durango, Mexico from Chalchihuites to Zape.“ S.-A. aus „Twenty-fifth Anniversary Studies.“ Philadelphia Anthropological Society. University of Pennsylvania Press, 1937.
- — „Observations on the Present Status and Problems of Middle American Archaeology.“ S.-A. aus „American Antiquity“, Vol. III, No. 3, 4, 1938.
- — „The Classification of the Sonoran Languages.“ S.-A. aus „Essays in Anthropology in Honor of Alfred Louis Kroeber.“ University of California Press, 1936.
- McIlwraith T. F.:** „Ethnology, Anthropology, and Archaeology.“ S.-A. aus „The Canadian Historical Review“, March 1939.
- Meigs Peveril:** „The Kiliwa Indians of Lower California.“ (Ibero-Americana: 15.) University of California Press, Berkeley, California 1939.
- Meier Joseph:** „Illegitimate Birth among the Guantuna.“ Publications of the Catholic Anthropological Conference. Vol. II, No. 1. Washington 1938.
- Meißner Kurt:** „Der Shintoismus als Quelle des japanischen Volkscharakters und Nationalgeistes.“ Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1939.



- Mera H. P.:** „The ‚Rain Bird‘. A Study in Pueblo Design.“ *Memoirs of the Laboratory of Anthropology*. Volume II. Santa Fé, New Mexico, 1937.
- Van Meurs H.:** „Literatur-Overzicht over het Jaar 1938 van de Taal-, Land- en Volkenkunde en Geschiedenis van Nederlandsch-Indie.“ M. Nijhoff, 's Gravenhage 1939.
- Monod Théodore:** „Gravures, Peintures et Inscriptions rupestres.“ *Contributions à l'étude du Sahara Occidental*. Fascicule 1. Publications du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française. Serie A, No. 7. Librairie Larose, Paris 1938.
- Montandon George:** „Perspectives de Phylogénie Humaine Suggérées par la Morphologie Auriculaire et Dentaire du Sinanthrope.“ In: „*Revue Scientifique*“, LXXVI/12, 1938. Paris.
- Morewood-Dowsett J.:** „Elephant, Past and Present.“ Supplement to the *Journal of The Royal African Society*. Vol. 38, No. 152. London 1939.
- Nimuendajú Curt:** „The Apinaye.“ The Catholic University of America Press. Anthropological Series No. 8. Washington 1939.
- Nordenskiöld Erland †:** „An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians.“ *Comparative Ethnographical Studies*. 10. Göteborgs Museum, Ethnografiska Avdelingen, Göteborg.
- Opler Morris Edward:** „Dirty Boy: A Jicarilla Tale of Raid and War.“ *Memoirs of the American Anthropological Association*. No. 52. Published by the American Anthropological Association. Menasha, Wis., USA. 1938.
- Oppenheim Max Freiherr von:** „Die Beduinen.“ Band I. Die Beduinenstämme in Mesopotamien und Syrien. Otto Harrassowitz, Leipzig 1939.
- Otto Walter:** „Handbuch der Archäologie“ im Rahmen des Handbuchs der Altertumswissenschaft. Dritte Lieferung (Schlußlieferung des ersten Bandes). G. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1939.
- Overheck H.:** „Javaansche Meisjesspelen en Kinderliedjes.“ *Beschrijving der Spelen, Javaansche Liederteksten*, Vertaling. (Supplement zu „Djawa“, 1939.)
- Palmer Philip Motley:** „Neueltwörter im Deutschen.“ (Germanische Bibliothek, II. Abteilung: Untersuchungen und Texte, 42.) Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1939.
- Parmentier Henri:** „L'Art Khmèr Classique.“ *Monuments du Quadrant Nord-Est*. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient.) Les Editions d'Art et d'Histoire, Paris 1939.
- Pauly Leo:** „Tanuhi's Kitab al-mustagad min fa'alat al-agwad.“ (Bonner Orientalische Studien, Heft 23.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1939.
- Pavičević Mićun M.:** „Ženske narodne pjesme iz Crne Gore. — Poèmes nationaux féminins de Montenegro.“ (Editions Spéciales du Musée Ethnographique de Zagreb. Vol. 2: Richesses Ethnographiques en Yougoslavie.) Zagreb 1938.
- Christus):** *Quellschriften zur ostdeutschen Vor- und Frühgeschichte*, Band 5, (Christus).
- Pescheck Christian:** „Die frühwandalische Kultur in Mittelschlesien“ (100 vor bis 200 nach Curt Kabitzsch, Verlag, Leipzig 1939.
- Petersen Ernst:** „Der ostelbische Raum als germanisches Kraftfeld im Lichte der Bodenfunde des 6. bis 8. Jahrhunderts.“ Aus dem Landesamt für Vorgeschichte in Breslau. Verlag von Curt Kabitzsch, Leipzig 1939.
- Pfeil Elisabeth:** „Bevölkerung und Raum.“ (Schriften zu Geopolitik, Heft 14.) Kurt Vowinkel, Verlag, Heidelberg 1939.
- „Pilege des Soldatengeistes in der Kaiserlich Japanischen Wehrmacht!“** (Pressestelle des Kaiserlich Japanischen Kriegsministeriums 1938.) Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. Tokyo 1939.
- Plischke Hans:** „Die malayische Varietät Blumenbach's.“ S.-A. aus „*Zeitschrift für Rassenkunde*“, Band VIII, Heft 3, 1938.
- — „Die Völker Europas und das Zeitalter der Entdeckungen.“ *Abhandlungen und Vorträge, herausgegeben von der Bremer Wissenschaftlichen Gesellschaft*. XII/2. Arthur Geist, Verlag, Bremen 1938.
- — „Ein Brustschmuck von Tongatabu und die Verarbeitung von Walknochen in Polynesien.“ *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. Fachgruppe II: Mittlere und Neuere Geschichte: Neue Folge*. Band II. Nr. 7. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939.
- — „Völkerkundliches zur Entstehung von Stammes- und Völkernamen.“ S.-A. aus „*Kultur und Rasse*“, Festschrift zum 60. Geburtstag Otto Reche's. Berlin 1939.
- Prümm Karl:** „Christentum als Neuheitserlebnis.“ *Durchblick durch die christlich-antike Begegnung*. Verlag Herder & Co., Freiburg i. Br. 1939.
- Reinöhl Friedrich:** „Die Vererbung der geistigen Begabung.“ J. F. Lehmann's Verlag, München-Berlin 1939.
- Reygasse Maurice:** „Gravures et Peintures Rupestres du Tassili des Ajjers.“ S.-A. aus „*L'Anthropologie*“, T. 45, Nr. 5—6, 1935.



- Reygasse Maurice:** „Notes sur la Distribution Géographique et la Morphologie de Diverses Stations Préhistoriques.“ Acheuléen D'el-Ma-El-Abiod (Musée du Bardo).
- Richards Audrey I:** „Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia.“ An Economic Study of the Bemba Tribe. Oxford University Press, London, New York, Toronto 1939.
- Rieth Adolf:** „Die Entwicklung der Töpferscheibe.“ Curt Kabitzsch, Verlag, Leipzig 1939.
- Roehl K.:** „Wörterverzeichnis zum ‚Wegweiser in die Suaheli-Sprache‘ von Delius-Roehl.“ Verlag Albert Mewe's Nachf., Rügenwalde (Ostsee) 1939.
- Röhr Erich:** „Die Volkstumskarte.“ Volkstumsgeographische Forschungen, Bd. 1. Verlag S. Hirzel, Leipzig 1939.
- Rommerskirchen Giovanni e Dindinger Giovanni:** „Bibliografia Missionaria.“ Anno V: 1938. Unione Missionaria del Clero in Italia. Isola del Liri, 1939.
- Rüstow Alexander:** „Zur soziologischen Ortsbestimmung des Krieges.“ S.-A. aus „Die Friedenswarte“, XXXIX/3. Zürich 1939.
- Ruthnaswamy M.:** „Some Influences that made the British Administrative System in India.“ Luzac & Comp., London 1939.
- Saintyves P.:** „Pierres Magiques: Bêtyles, Haches-Amulettes et Pierres de Foudre.“ Traditions savantes et Traditions populaires. Librairie Emile Nourry, Paris 1936.
- Sapir Edward and Swadesh Morris:** „Nootka Texts.“ Tales and Ethnological Narratives With Grammatical Notes and Lexical Materials. Linguistic Society of America. University of Pennsylvania. Philadelphia 1939.
- Sapper Karl:** „Die Ernährungswirtschaft der Erde und ihre Zukunftsaussichten für die Menschheit.“ (Strömungen der Weltwirtschaft, 5. Band.) Verlag Ferdinand Enke, Stuttgart 1939.
- Sarasin Fritz:** „Über die Geschichte des Ankers.“ S.-A. aus „Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel“, Band LXIX, 1938.
- Schebesta Paul:** „Die Bambuti-Pygmäen vom Ituri.“ Ergebnisse zweier Forschungsreisen zu den zentralafrikanischen Pygmäen. In 3 Bänden. I. Band: Geschichte, Geographie, Umwelt, Demographie und Anthropologie der Ituri-Bambuti (Belgisch-Kongo). Librairie Falk fils, Georges van Campenhout, Successeur, Bruxelles 1938.
- Scheltema Frederik Adama van:** „Die Kunst unserer Vorzeit.“ Bibliographisches Institut A. G., Leipzig 1936.
- Schlaginhaufen Otto:** „Untersuchungen über die Gesichtsform der Schweizer.“ S.-A. aus „Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie“, 15. Jahrg., 1938/39.
- — „Neuere anthropologische Funde aus der Hallstattzeit der Schweiz.“ S.-A. aus „Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie“, 1938/39.
- — „Ein Melanesierschädel mit Parietalia bipartita und anderen Nahtvariationen.“ S.-A. aus „Kultur und Rasse“, Festschrift zum 60. Geburtstag Otto Reche's. J. F. Lehmanns Verlag, München 1939.
- Schmidt Kurt Dietrich:** „Die Bekehrung der Germanen zum Christentum.“ 6. Lieferung. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1939.
- Schmidt W.:** „Ursprung und Entwicklung des Eigentums.“ S.-A. aus „Scientia“ (Milano) 33, 1939.
- Schmieder Oskar und Wilhelmy Herbert:** „Die faschistische Kolonisation in Nordafrika.“ Verlag von Quelle & Meyer, Leipzig 1939.
- Schmitt Erich und Lou Y †:** „Einführung in das moderne Hochchinesisch.“ Ein Lehrbuch für den Unterrichtsgebrauch und das Selbststudium nebst chinesischem Zeichenheft. Verlag von Max Nöbler & Co., G. m. b. H., Shanghai 1939.
- Schnitger F. M.,** „Forgotten Kingdoms in Sumatra.“ E. J. Brill, Leiden 1939.
- Shafer Robert:** „Sino-Tibetica.“ 4. Phunoi and Akha Tones. Berkeley, California 1938.
- Snethlage E. Heinrich:** „Musikinstrumente der Indianer des Guaporégebietes. (Baeßler-Archiv, Beiheft X.) Berlin 1939.
- Soergel W.:** „Das Eiszeitalter.“ Nach einem Vortrag auf der Hochschulwoche der Universität Freiburg i. Br. Verlag von Gustav Fischer, Jena 1938.
- Speck Frank G.:** „Earmarks of Livestock of the Settlers at Woodbridge, New Jersey, 1716—1799.“ S.-A. aus The General Magazine and Historical Chronicle. October 1938.
- Speck Frank G. and Eiseley Loren C.:** „Significance of Hunting Territory Systems of the Algonkian in Social Theory.“ S.-A. aus American Anthropologist“, XLI/2, 1939.
- Stammler Heinrich:** „Die geistliche Volksdichtung als Äußerung der geistigen Kultur des russischen Volkes.“ Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1939.
- Steward Julian H.:** „Notes on Hillers' Photographs of the Paiute and Ute Indians taken on the Powell Expedition of 1873.“ (Smithsonian Miscellaneous Collections. Vol. 98, Number 18.) Washington 1939.
- Stopa Roman:** „Z Badań nad Ludnością i Kulturą Afryki Południowo-Zachodniej.“ (Studies on the Population and Culture of South West Africa.) Warszawa 1938.

- (Prace Instytutu Naukowego Ligi Morskiej i Kolonialnej. Zeszyt 1. — Travaux du Centre d'Etudes de la Ligue Maritime et Coloniale Polonaise. Fascicule 1.)
- Streit-Dindinger:** „Bibliotheca Missionum.“ X. Band: Missionsliteratur Japans und Korea: 1800—1909. Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für Missionswissenschaftliche Forschung. Verlag: Franziskus Xaverius Missionsverein, Zentrale in Aachen. 1938.
- Sturtevant Edgar H.:** „Supplement to a Hittite Glossary.“ Second Edition. Linguistic Society of America, University of Pennsylvania. Philadelphia 1939.
- Thalbitzer William:** „Inuit sange og danse fra Grønland.“ (Inuit songs and dances from Greenland.) Einar Munksgaard, København 1939.
- Thierfelder M. V.:** „Aus dem Lande der Marindinesen.“ Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1938. Kommissionsverlag von Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Trenimel F. S., F. S. C.:** „Modirêla-Modimo Thutô ya xo dirêla Modimo.“ E ngwaletswe bana ba Lekxotlâ-bohle le lexxêthwa la Roma. Transvaal-Sesotho. Moxatiši ké Kôpanô ya baxasa-tumêlô ba Mariannahill (Natal), 1938.
- Tschumi Otto:** „Ur- und Frühgeschichte des Amtes Frutigen und der Nachbargebiete.“ (S.-A.)
- Uhlenbeck C. C.:** „Grammatische Invloed van het Algonkisch op het Wiyot en het Yurok.“ S.-A. aus „Mededeelingen der Koninklijke Nederlandsche Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde. II/3. Amsterdam 1939.
- Vanoverbergh Morice:** „The Isneg Life Cycle. II. Marriage, Death, and Burial.“ Publication of the Catholic Anthropological Conference. Vol. III, No. 3, 1938. Washington 1938.
- — „To Have' and 'To Be' in Iloko.“ S.-A. aus „The Philippine Journal of Science“, LXVI/4. Manila 1938.
- Vestal Paul A. and Schultes Richard Evans:** „The Economic Botany of the Kiowa Indians.“ (As it Relates to the History of the Tribe.) Botanical Museum, Cambridge, Massachusetts, 1939.
- Vestal Paul A.:** „Cucurbita Moschata Found in Pre-Columbian Mounds in Guatemala.“ Botanical Museum Leaflets, VI/4. Harvard University, Cambridge, Massachusetts, 1938.
- Vieillard G.:** „Notes sur les Coutumes des Peuls au Fouta Djallon.“ (Publications du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française, Serie A, Nr. 11.) Paris 1939.
- Wagner Günter:** „The Changing Family among the Bantu Kavirondo.“ Supplement to Africa, XII/1. London 1939.
- — „Die traditionelle und die moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo.“ S.-A. aus „Archiv für Anthropologie“, Bd. XXV/1.
- — „The Changing Family among the Bantu Kavirondo.“ International Institute of African Languages and Cultures. Memorandum XVIII. Oxford University Press, London 1939.
- Walter Gonsalvus, O. M. Cap.:** „Gotteskampf auf Gelber Erde.“ Festgabe zum Silbernen Bischofsjubiläum Sr. Exzellenz Salvator Petrus Walleser, O. M. Cap. Ferdinand Schöningh, Paderborn 1938.
- Wardle H. Newell:** „The Scope of the Rite of Adoption in Aboriginal North America.“ S.-A. aus „Twenty-fifth Anniversary Studies: Philadelphia Anthropological Society.“ University of Pennsylvania Press, 1937.
- Webb William S.:** An Archaeological Survey of Wheeler Basin on the Tennessee River in Northern Alabama. (Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 122.) Washington 1939.
- Wechsler Willy:** „Anthropologische Untersuchung der Handform mit einem familienkundlichen Beitrag.“ Zürich 1939. (Dissertation.)
- Weinert Hans:** „Die Rassen der Menschheit.“ 2. Aufl. B. G. Teubner, Leipzig 1939.
- Weisweiler Josef:** „Die Stellung der Frau bei Kelten und das Problem des ‚keltischen Mutterrechts‘.“ S.-A. aus „Zeitschrift für Celtische Philologie“, XXI/2. Halle (Saale) 1939.
- Widengren Geo:** „Hochgottglaube im alten Iran.“ Eine religionsphänomenologische Untersuchung. (Uppsala Universitets Arsskrift, 1938: 6.) Uppsala A. B. Lundequistska Bokhandeln.
- Williams Joseph J.:** „The Maroons of Jamaica.“ Anthropological Series of the Boston College Graduate School, III/4, Serial No. 12, 1938. Boston College Press. University Heights. Chestnut Hill, Massachusetts 1938.
- — „Thoughts on Evolution. I. — Phases of Evolution.“ Anthropological Series of the Boston College Graduate School. IV/1, Serial No. 13. Boston College Press, University Heights, Chestnut Hill, Massachusetts 1939.
- Wils J.:** „Die Deixis der Interrogativa.“ S.-A. aus „Album Philologum voor Th. Baader.“ Tilburg.

- Wing P. J. van:** „Études Bakongo.“ II. Religion et Magie. Institut Royal Colonial Belge. Mémoires. Tome IX, fascicule 1. Librairie Falk fils, Bruxelles 1938.
- Wist Hans:** „Die Yao in Südchina nach Berichten neuerer chinesischer Feldforschungen.“ S.-A. aus BaeBler-Archiv 1938.
- Woodard Clement Manly:** „Words for Horse in French and Provençal.“ Supplement to „Language“, Vol. 15, No. 2, Language Dissertation No. 29. Baltimore 1939.
- Wörterbuch der litauischen Schriftsprache.** Litauisch-Deutsch. Bearbeitet von Max Niedermann, Alfred Senn, Franz Brender j. 13. Lieferung. Indogermanische Bibliothek. 3. Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1939.
- Zach E. von:** 1. „Einige Verbesserungen zu Forke's Geschichte der chinesischen Philosophie, III. Band. — 2. „Noch einmal Franke's Geschichte Chinas.“ S.-A. aus „Mededeelingen van het China Instituut“, Batavia 1939.
- — „1. Weitere Verbesserungen zu Forke's Geschichte der chines. Philosophie, III. Bd. 2. Ein von Otto Franke übersetztes chinesisches Gedicht.“ S.-A. aus „Mededeelingen van het China Instituut Batavia“, 1939.
- Zachert H.:** „Die Tokugawa-Zeit und ihr Einfluß auf Wesen und Nationalgeist der Japaner.“ Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens, Tokyo 1938. Kommissionsverlag von Otto Harrassowitz, Leipzig.
- Zingg Robert Mowry:** „A Reconstruction of Uto-Aztekan History.“ Contributions to Ethnography II. University of Denver. G. E. Stechert & Comp., New York City 1939.
- — „The Huichols: Primitive Artists.“ Report of the Mr. and Mrs. Henry Pfeiffer Expedition for Huichol Ethnography. Contributions to Ethnography I. University of Denver. G. E. Stechert & Comp., New York City 1938.





## Zeitschriftenschau. — Revue des Revues.

**Acta Archaeologica** (København). IX/1—2. 1938.

**Yde Jens**, A Reconnaissance of Northwestern Honduras. — **Mathiassen Therkel**, Some recently found Reindeer Antler Implements in Denmark.

**Aequatoria** (Coquilhatville). II/1. 1939.

**Possoz E.**, Huwelijksrecht bij de Mongo.

**Africa** (London). XII. 1939.

1: **Westermann D.**, The Study of African Languages: Present Results and Future Needs. — **Malinowski B.**, The Present State of Studies in Culture Contact: Some Comments on an American Approach. — **James L.**, The Kenya Masai: A Nomadic People under Modern Administration. — **Estermann C.**, Coutumes des Mbali du Sud d'Angola. — 2: **Forde Daryll**, Government in Umor: A Study of Social Change and Problems of Indirect Rule in a Nigerian Village Community. — **Leubuscher Charlotte**, Marketing Schemes for Native-Grown Produce in African Territories. — **Evans-Pritchard E. E.**, Nuer Time-Reckoning. — **Werder Peter**, Staatstypus und Verwandtschaftssystem.

**American Anthropologist** (Menahasa). XLI. 1939.

1: **Burrows Edwin G.**, Breed and Border in Polynesia. — **Fortune R. F.**, Arapesh Warfare. — **Lothrop S. K.**, The Southeastern Frontier of the Maya. — **Drucker Philip**, Rank, Wealth, and Kinship in Northwest Coast Society. — **Cooper John M.**, Is the Algonquian Family Hunting Ground System Pre-Columbian? — **Titiev Mischa**, The Story of Kokopele. — **Barnes Alfred S.**, The Differences Between Natural and Human Flaking on Prehistoric Flint Implements. — **Densmore Frances**, Musical Instruments of the Maidu Indians. — **Nichols Madaline W.**, The Spanish Horse of the Pampas. — 2: **Mead Margaret**, Native Languages as Field-Work Tools. — **Parsons Elisie Clews**, Picuris, New Mexico. — **Baldwin Gordon C.**, Further Notes on Basket Maker III Sandals from Northeastern Arizona. — **Carr Malcolm**, **Spencer Katherine**, and **Woolley Doriane**, Navaho Clans and Marriage at Pueblo Alto. — **Hill W. W.**, Stability in Culture and Pattern. — **Steward Julian H.**, Some Observations on Shoshonean Distributions. — **Bloom Leonard**, The Cherokee Clan: A Study in Acculturation. — **Speck Frank G.** and **Eiseley Loren C.**, Significance of Hunting Territory Systems of the Algonkian in Social Theory. — 3: **Kluckhohn Clyde**, On Certain Recent Applications of Association Coefficients to Ethnological Data. — **Fenenga Franklin** and **Heizer Robert F.**, Archaeological Horizons in Central California. — **Embree John F.**, New and Local Kin Groups among the Japanese Farmers of Kona, Hawaii. — **Nimuendajú Curt** and **Lowie Robert H.**, The Associations of the Serénte. — **Aginsky B. W.**, Time Levels in Societal Analysis. — **Opler Morris Edward**, A Description of a Tonkawa Peyote Meeting Held in 1902. — **Hoebel Adamson E.**, Comanche and Hzikandika Shoshone Relationship Systems. — 4: **Forde C. Daryll**, Kinship in Umor-Double Unilateral Organization in a Semi-Bantu Society. — **Raum O. F.**, Female Initiation among the Chaga. — **White Leslie A.**, A Problem in Kinship Terminology. — **Lesser Alexander**, Problems versus Subject Matter as Directives of Research. — **Driver Harold E.**, The Measurement of Geographical Distribution Form. — **Makemson Maud W.**, Hawaiian Astronomical Concepts II. — **Haas Mary R.**, Natchez and Chitimacha Clans and Kinship Terminology. — **Rodnick David**, An Assiniboine Horse-Raiding Expedition. — **Minor Horace**, Parallelism in Alkaloid-Alkali Quids.

**Annali Lateranensi** (Città del Vaticano). III. 1939.

**Reitz P. Karl**, **S. V. D.**, Totenriten des Shintō. — **Astorri Clemente**, Note sulle monete Pan Leang delle Dinastie Ts'in e Han Anteriori. — **Laydevant P. François**, **O. M. I.**, Initiation du Médecin-Sorcier en Basutoland. — **Arndt P. Paul**, **S. V. D.**, *Dua Nggae*, das Höchste Wesen im Lio-Gebiet (Mittel-Flores). — **Schumacher P. Peter**, **M. A.**, Das Lehnwesen in Ruanda.

**Antiquity (Gloucester). XII/48. 1938.**

Wilber Donald N., Parthian Structures at Takht-i-Sulayman. — Bishop Carl Whiting, Long-houses and Dragon-boats. — Smith Sidney, The City Nuzu. — Crawford O. G. S., Hertfordshire Place-names. — Schneider A. M., City Walls of Nicaea. — Brailsford J. W., Bronze Age Stone Monuments of Dartmoor. — Casson Stanley, The Modern Pottery Trade of the Aegean. — Graves Philip P., Wallop, Guollopum and Catguoloph. — Campbell J. L. Hebridean Survivals. — O. G. S. C., Crop-mark at Portchester Castle. — O. G. S. C., Causeway, Tarik el Jemil. — O. G. S. C., Wattle Huts. — Velkoff Ivan, Dolmen Graves in Bulgaria. — Excavations at Lough Gur, Co. Limerick.

**Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel (Braunschweig). XXV/1. 1939.**

Wagner Günter, Die traditionelle und moderne Familie bei den Bantu-Kavirondo. — Karsten Rafael, Überbleibsel der Inkareligion im heutigen Peru und Bolivien.

**Archiv Orientální (Praha).**

X/3 1938: Hrozný B., Sur quelques rapports entre Sumer-Akkad et l'Égypte, au IV<sup>e</sup> millénaire avant J.-C. — Průšek J., The Narrators of Buddhist Scriptures and Religious Tales in the Sung Period. — Lexa F., Le développement de la langue égyptienne aux temps préhistoriques. — Grumach E., Kretisch-ägyptische Scheffelzeichen. — Hrozný B., La charrue en Sumer-Akkad, en Égypte et en Chine. — XI/1 1939: Hrozný B., L'inscription „hittite“ hiéroglyphique Messerschmidt, Corpus inscr. Hett. VIII. — Menges K., Einige Bemerkungen zur vergleichenden Grammatik des Türkmenischen. — Lewy J., The Assyrian Calendar. — Krámský J., A study in the phonology of modern Persian. — Bonfante G., Civilisation indo-européenne et civilisation hittite. — Průšek J., Researches into the Beginnings of the Chinese Popular Novel, I.

**Archiv für Orientforschung (Berlin). XII/4—5. 1938.**

Weidner Ernst F., Die Reliefs der assyrischen Könige. IV. Die assyrischen Reliefs in England. — Meier Gerhard, Kommentare aus dem Archiv der Tempelschule in Assur. — Landsberger Benno, Zu den aramäischen Beschwörungen in Keilschrift. — Moderau Hermann, Die Moral der alten Ägypter nach Kapitel 125 des Totenbuches.

**Archiv für Religionswissenschaft (Leipzig). XXXV. 1938.**

1—2: Vogt Walther Heinrich, Religiöse Bindungen im Spätgermanentum. — Arntz Helmut, Christliche deutsche Runendenkmäler? — Clemen Carl, Altersklassen bei den Germanen. — Goessler P., Germanisch-Christliches an Kirchen und Friedhöfen Südwestdeutschlands. — Preisker Herbert, Griechentum und Evangelium. — Kleinknecht Hermann, Orientalisierender Prädikationsstil im Griechischen? — Scott Kenneth, Notes on Augustus' Religious Policy. — Graber Georg, Das Schwert auf dem Brautlager. — Stark Rudolf, Mars Gradivus und Averruncus. — Paret Rudi, Die Kontinuität der ägyptischen Kultur als volkskundliches Problem. — Nilsson Martin P., Vater Zeus. — Jansen Ludin, Zur Frage: Der ägyptische Horusmythus als literarisches Wandelmotiv. — 3—4: Schröder Franz Wolf, Germanische Urmythen. — Schneider Hermann, Loki. — Kienle R. von, Das Auftreten keltischer und germanischer Gottheiten zwischen Oberrhein und Limes. — Lehmann F. Rud., Die Religionsgeschichte des Paläolithikums und die Völkerkunde. — Weinreich Otto, Ein Epigramm des Iulianos Aegyptios und antike Haussegen. — Wiesner Josef, Das altgriechische Totenhaus im Lichte frühgeschichtlicher Volkstumsprobleme. — Nyberg H. S., Studien zum Religionskampf im Alten Testament.

**Archives suisses des traditions populaires (Basel). XXXVII/1. 1939.**

Müller Gustav, Das Brot im Baselbieter Volksleben. — Dietschy Hans, Der Umzug der Stopfer, ein alter Maskenbrauch des Bündner Oberlandes. — Duthaler G., Ein alter Tanz als eidgenössischer Pfeifermarsch. — Stamm Fanny, Volkskundliches aus dem Reisebericht Thomas Platter's d. J.

**Archivio per l'Antropologia e la Etnologia (Firenze).**

LXVI, 1—4, 1936: Loria L., Usi matrimoniali assaortini. — Graziosi P., Le incisioni rupestri dell' Uadi Belheran nel Fezzan. — LXVII, 1—4, 1937: Sera G. L., Certi caratteri di forma del corpo dei Boscimani. — Biasutti R., La posizione antropologica degli Etiopici. — Cipriani L., I Toda. — Mazzini G., Gli Aborigeni del Cile. — Shalem N., Nota preliminare su alcuni nuovi giacimenti preistorici in Palestina. — Occhipinti G., L'indice sessuale del bacino nei Messinensi. — Pratesi F., I rapporti tra tipo razziale e tipo costi-

tuzionale studiati su settecentonove individui adulti. — **Chiodi V.**, I gruppi sanguigni in relazione alla razza (loro possibile applicazione alla risoluzione dei problemi etnoantropologici riguardanti l'Africa Orientale Italiana). — **Bianchi L.**, Considerazioni sulla solcatura cerebrale delle razze umane. — **Bencini B.**, Genetica ed eugenetica.

### **Baeßler-Archiv (Berlin).**

XXI/4 1938: **Rackow Ernst** und **Caskel Werner**, Das Beduinenzelt. — XXII/1 1939: **Maass Alfred**, Die Kunst bei den Malaiei Zentral-Sumatras.

### **Bantu Studies (Johannesburg).**

XII/4 1938: **Macdonald Duff**, Yao and Nyanja Tales. — **Ashton E. H.**, Political Organisation of the Southern Sotho. — **Gerstner Jacob**, A Preliminary Check List of Zulu Names of Plants. — XIII/1 1939: **Wilson Godfrey**, Nyakyusa Conventions of Burial. — **Dhlomo H. I. E.**, Nature and Variety of Tribal Drama. — **Gerstner Jacob**, A Preliminary Check List of Zulu Names of Plants. — **Fox F. W.**, Some Bantu Recipes from the Eastern Cape Province.

### **Biblica (Roma). XX/1. 1939.**

**Köppel R.**, Neue Hilfsmittel zum Studium der Chronologie der palästinischen Keramik. — **Janssen J.**, Bemerkungen zur Hungersnot im Alten Ägypten.

### **Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indie ('s Gravenhage).**

XCVII/4 1938: **Berg C. C.**, Eenige opmerkingen over het Pararaton-verhaal betreffende Toh-Jaya's doods. — **Gonda J.**, Altind. anta-, antara- usw., — **Van Naerssen F. H.**, Inscripties van het Rijksmuseum voor Volkenkunde te Leiden. — **Gonda J.**, Een onbevreëdigend behandeld punt in de Maleise grammatika. — XCVIII/1—2 1939: **Berg C. C.**, Een vleugje licht in een duister verhaal. — **Zieseniss A.**, Studien zur Geschichte des Çivaismus: die Çivaitischen Systeme in der altjavanischen Literatur. — **Iaha B.-Nooteboom C.**, Aanteekeningen over het landbouwwritueel in het rijk Rahawatoe op Midden Soemba. — **Gonda J.**, Oud-Jav. Wasita en Wilasa. — **Kern R. A.**, Het persoonlijk voornaamwoord Aku.

### **Boletín de la Academia Venezolana Correspondiente de la Española (Caracas). V/18. 1938.**

**De Matallana Fr. Baltasar**, La Constelación de Temekan (Leyenda indígena Taurepán).

### **Bollettino della R. Società Geografica Italiana (Roma). IV. 1939.**

1: **Zolli Corrado**, Modificazioni in corso alla carta politica dell'Asia. — **Agostini Alberto de**, Viaggi di esplorazione alla Cordigliera Patagonica meridionale (1933—1935). — 2: **Gortani Michele** e **Bianchi Angelo**, Nella Dancalia meridionale. — **Conti Rossini Carlo**, I castelli di Gondar. — 3—4: **Rovereto Gaetano**, Monticelli artificiali e pietre mitiche. — **Pullè Giorgio**, Aspetti e forme dell'antica casa rurale nei paesi dal Verbano alla Brianza. — 5: **Guidi Guido**, Nel Sidamo Orientale.

### **Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale (Le Caire). XXXVII/2.**

**Alliot M.**, Un nouvel exemple de vizir divinisé dans l'Égypte ancienne. — **Pochan A.**, Pyramide de Seila (au Fayoum).

### **Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Zürich). XV. 1938/39.**

**Schlaginhaufen Otto**, Untersuchungen über die Gesichtsform der Schweizer.

### **Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier Congolais (Elisabethville).**

VI/12 1938: **Soupart J.**, Les tatouages chez les Budja. — **Maillet J.**, Etude sur les juridictions indigènes. — **D'Orjo de Marchovelette E.**, Etude sur l'organisation judiciaire indigène de la chefferie Kayamba. — VII/1 1939: **Maenhaut M.**, Les Walendu. — **Thil-**



many M., Organisation Politique et Judiciaire des Indigènes de la Chefferie Rutuku. — **Marchal R.**, Renseignements historiques relatifs à l'Exploitation des Mines de Cuivre par les Indigènes de la région de Luishia. — **Mertens J.**, Crimes et Superstitions indigènes: Le Ngoomo.

**Bulletin du Comité d'Études Historiques et Scientifiques de l'Afrique Occidentale Française (Paris). XXI/3. 1938.**

**Lafont F.**, Le Gandoul et les Niominkas. — **Mouradian J.**, Note sur les altérations du nom de „Mohammad“ chez les Noirs islamisés de l'Afrique Occidentale. — **Portères R.**, A propos de l'industrie du fer en Afrique Occidentale dans la zone forestière.

**Bulletin of the Colonial Institute of Amsterdam (Amsterdam). II/2. 1939.**

**Delsman H. C.**, Fishing and Fish-Culture in the Netherlands Indies.

**Bulletin of the School of Oriental Studies (London). 1939.**

IX/4: **Duchesne-Guillemin J.**, Etymologies Avestiques. — **Zaehner R. C.**, Zurvanica III. — **Taqizadeh S. H.**, Various Eras and Calendars used in the Countries of Islam. — **Bailey Grahame T.**, A Guide to the Metres of Urdū Verse. — **Kuiper F. B. J.**, Zur Chronologie des Stimmtonverlustes im dravidischen Anlaut. — **Master Alfred**, Intervocalic Plosives in Early Tamil. — **Master Alfred**, Koli or Dharalo, etc. — **Heimann Betty**, Plurality, Polarity, and Unity in Hindu Thought, A Doxographical Study. — X/1: **Renou Louis**, Sur certains emplois d'a(n)<sup>0</sup> priv. en sanskrit. — **Lat Kin Maung**, Burmese Proverbs. — A Supplement to Existing Collections. — **Edwards E. D.** and **Blagden C. O.**, A Chinese Vocabulary of Cham Words and Phrases. — **Henning W. B.**, Sogdian Loan-words in New Persian. — **Tritton A. S.**, The Average Man in Early Islam. — **Stern Gertrude H.**, Muhammad's Bond with the Women. — **Rochlin S. A.**, Aspects of Islam in Nineteenth-Century South Africa. — **Eberl-Elber Ralph**, Two Mende Tales.

**Congo (Bruxelles).**

1938, II/4: **Tanche B.**, Histoire générale des migrations des peuples de l'Ubangi. — **Pagès P.**, Notes sur le régime des biens dans la province du Bugoyi. — **de Jonghe E.**, Over stam- en klanwezen in Belgisch Congo. — 5: **Denis L.**, La supputation du temps et le calendrier chez les Bakongo. — **Boelaert E.**, De rechtsproeven bij de Nkundo. — 1939, I/1: **Mertens J.**, Syonya. — **Bittremieux L.**, De Baphende's van Luanda (Opper-Kasai). — 2: **Leonard H.**, Qui a le premier révélé l'existence de l'or à Kito? — **Bittremieux L.**, De Baphende's van Luanda, Opper-Kasai. — 3: **Quix J.-P.**, Au pays de Mahagi. — **Caeneghem R. van**, De Gastvrijheid in de spreekwoorden der Luba-menschen. — 4: **Struyf Y., S. J.**, L'Etre Suprême chez les Tutshokwe. — **Quix J.-P.**, Au pays de Mahagi. — **Caeneghem R. van**, De Gastvrijheid in de spreekwoorden der Luba-menschen.

**Cultureel Indie (Leiden). I/1. 1939.**

**Damsté H. T.**, De snoode aap, de arme schildpad en de bedrogen tijger. — **Bosch F. D. K.**, „Le Penseur“ in Hindoe-Javaansche gedaante. — **Tillmann Georg**, De metalen bakken van Zuid-Sumatra en de dierenvoorstellungen op de z. g. Kroë-doecken.

**Djawa (Java). XIX. 1939.**

1: **Moens J. L.**, Een Jogjasche Wichelpfank. — **Overbeck H.**, Bima als Goeroe. — **Resink-Wilkens A. J.**, Eenige opmerkingen over de wajang-koelit-opvoering. — **Stutterheim W. F.**, Een bronzen poepoedak. — **Goris R. & Bousquet G. H.**, Een merkwaardige plechtigheid in een bijzonder heiligdom. — **Hooykaas — van Leeuwen Boomkamp J. H.**, Volksoverlevering in beeld. — 2: **Goris R.**, Het groote tienjaarlijksche feest te Selat (K. A.). — **Hooykaas J. H. — Van Leeuwen Boomkamp**, Over de oorspronkelijke beteekenis van het Asjoerafeest. — 3: **Stutterheim W. F.**, Een bronzen stupa. — **Goris R.**, Een ouderwetsche plechtigheid te Koekoeb. — **Overbeck H.**, Sri Tandjoeng en Pramoesinta. — **Pranahadikoesoema Soekardan**, Den kénol der desa Kréndétan. — **Soeganda Dira R. M. P.**, Beksa Sodoran. — **Overbeck H.**, Javaansche Kinderliedjes en Meisjespelen, II.

**Ensayos y Estudios (Berlin). I/2. 1939.**

**Dornseiff Franz**, Gibraltar y la leyenda antigua.

**En Terre d'Islam (Lyon).**

XIII/4 1938: **P. M.** et **A. d'A.**, Rites actuels de la prière publique en Islam. — XIV/6 1939: **Gonthier E.**, Les Ismaïliens de Syrie. — **Miollan**, Notes succinctes sur l'eau chez les Berbères de l'Afrique du nord. — **Saarda C.**, Les premiers rapports entre chrétiens et musulmans.

**Értesítője (Budapest).**

1938, XXX/2—4: **Gönyey S.**, Die Volkstracht der Palozen in der oberen Flußgegend der Zagyva. — **B. Révész A.**, Die Volkskeramik in Mórág und Gyüd. — **Vajkai-Wagenhuber A.**, Der bäuerliche Weinbau im südl. Teil des Komitats Veszprém (Transdanubien). — **Némethy E.**, Der Hanfbau und die Bearbeitung des Hanfes in Kemenesalja (südöstl. Teil des Komitats Vas). — **Márkus M.**, Nyiregyházaer Karren. — **Tagán G.**, Die Verkehrsmittel der Baschkiren und Kirgisen. — **Fél E.**, Mitteilung aus den Neuerwerbungen des Ethnographischen Museums. — **Gunda B.**, Herkunft der ungarländischen Fischschlingen. — **M. J. Csontos K.**, Grabhölzer aus Komlódtótfalu (Kom. Szatmár). — **Gönyey S.**, Hausbau und Haushaltung in Szokolya. — **Morvay P.**, Die Wirtschaft in Szokolya. — **Herkely K.**, Die Tracht von Szokolya. — **Szendrey A.**, Sitten und Bräuche in Szokolya. — **Dincsér O.**, Die Volksmusikforschung in Szokolya. — **Nemeskéri J.**, Beiträge zur Anthropologie der Gemeinde Szokolya. — **Lajtha L.**, Museologische Bedeutung der Schallplattenaufnahmen beim Volksmusiksammln. — 1939, XXXI/1: **Lükő G.**, Ursprung und Geschichte der ungarischen Bauernstickereien, I. — **Csalog J.**, Flechthäuser mit Holzaufsatz an der Donau im Komitat Tolna. — **Némethy E.**, Volksglaube, Sitten und Bräuche aus Muraszemeyne. — **Fél E.**, Kulturgeographische Aufgaben der Volksforschung im Pannonsischen Raum.

**Ethnographia-Népélet (Budapest). L/1—2. 1939.**

**Banó I.**, Die Lebensformen der ungarischen Volksepik. — **Tálas I.**, Die Waldviehzucht im Bakonyer Wald. — **Gunda B.**, Das Zerschneiden der Achillessehne der Tiere in der eurazischen Jagdkultur. — **Relković D.**, Sagen über Hunnen und Ungarn bei unseren westlichen Nachbarn. — **Vajkai A.**, Daten zur Volksmedizin im Gebiet von Bakony-Balaton. — **Papp L.**, Über einige Fragen der Rechtsbräuche des ungarischen Volkes. — **Manga J.**, Die Instrumente der Volksmusik des ungarischen Felföld.

**Ethnologia Cranmorensis (Chislehurst). 4. 1939.**

**Hornell James**, A Canoe Hull from Manihiki. — **Buck Peter H.**, Mangarevan Images. — **Emory Kenneth P.**, Manihiki: Inlaid Wooden Bowls. — **Beasley H. G.**, The Tamar of Santa Cruz. — **Emmonds G. T. & Miles G. P. L.**, Shamanistic Charms.

**Ethnos (Stockholm). IV/1. 1939.**

**Izikowitz K. G.**, Traps from the Lamet and the Puli-Akha, Laos, French Indochina. — **Speck Frank G.**, More Algonkian scapulimancy from the North, and the Hunting territory question. — **Santesson C. G.**, Pfeilgift aus Südwestafrika (Damaraland). — **Wieschoff H. A.**, Some reflections on African Cosmographies.

**Etnologiska Studier (Göteborg). 7. 1938.**

**Burrows Edwin G.**, Western Polynesia. A Study in Cultural Differentiation. — **Heizer Robert F.**, The Plank Canoe of the Santa Barbara Region, California.

**FF Communications (Helsinki). 119. 1938.**

**Liungman Waldemar**, Traditionswanderungen Euphrat—Rhein. Studien zur Geschichte der Volksbräuche. Teil II.

**Folk-liv (Stockholm).**

1938, II/4: **Christiansen Reidar Th.**, Gaelic and Norse Folklore. — **Pražák Vilém**, Die sozialen Zustände als Grund der Formenänderung im Bereiche der materiellen Kultur. — **Wiklund K. B. †**, Untersuchungen über die älteste Geschichte der Lappen und die Entstehung der Rentnierzucht. IV. Viehzucht und Anfänge der Landwirtschaft auf lappischem Boden. V. Die Rentnierzucht. — 1939, III/1: **Wakarelski Chr.**, Brunnen und Wasserleitungen in Bulgarien. — **Erixon Sigurd**, Türwächter- und Prangerfiguren. — **De Vries Jan**, Brauchtum und Glaube des bäuerlichen Jahres. — **Nilsson Martin P:n**, Über die Frage der antiken Herkunft moderner Volksbräuche.

**Folk-Lore (London).**

1938, XLIX/4: **Gaster Theodor H.**, Some Ancient Oriental Folklore. — **Asboe Walter**, Social Festivals in Ladakh Kashmir. — **Gallop Rodney**, A Mexican 'Plough Monday'. — **Prince Nyabongo**, Ebite or Flower Language. — 1939, L/1: **Bank M. M.**, Scottish Lore of Earth, its Fruits, and the Plough. — **Gill W. Walter**, The Wonders of the Isle of Man. — **Rudkin E. H.**, Lincolnshire Plough Plays. — 2: **Raglan Lord**, Magic and Religion. —

Hooke S. H., Myth, Ritual and History. — Ettlinger Ellen, British Amulets in London Museums. — Newman Leslie and Newman Barbara, Some Brith Customs in East Anglia. — Gardner Gerald Brosseau, Witchcraft.

### Hespéris (Paris).

1938, XXV/2—3: Loubignac V., Le régime des eaux, le nantissement et la prescription chez les Aït Youssi du Guigou. — Colin G. S., Origine arabe des grands mouvements de populations berbères dans le Moyen-Atlas. — Le Tourneau R., L'activité économique de Sefrou. — 4: Marcy G., Quelques inscriptions libyques de Tunisie. — Vicaire M. et Thouvenot R., Vestiges archéologiques dans la région de Fès el-Bali. — 1939, XXVI/1: Buttin Ch., Les poignards et les sabres marocains.

### Ibero-Amerikanisches Archiv (Berlin). XII/4. 1939.

Lehmann Walter, Forschungsquellen der alten Geschichte Amerikas.

### Indian Culture (Calcutta). V. 1938.

2: Ramanayya Venkata, The Date of the Rebellions of Tilang and Kampila against Sultan Muhammad Bin Tughlao, 1. — Raghavan V., The History of Svabhavokti in Sanskrit Poetics. — Saletore R. N., The Bedars in Maratha Times. — De J. C., Early (Organized) English Traders in Bengal: Their Motives. — Raychaudhun H. C., A Note on Family Nomenclature in Ancient India. — 3: Keith A. B., The Buddha as a Master Mind. — Katre S. M., Materials for a Dhatupatha of Indo-Aryan, II. — Ramaswami Sastri Dewan Bahadur K. S., The Vaishnava Cult in India. — Shastri Ashokanath, Sūnya and Brahman. — Agrawala Vasudeva S., The Vedas and Adhyatma Tradition. — Seth H. C., Buddha Nirvana and Some Other Dates in Ancient Indian Chronology. — Sircar Dines Chandra, A Bengali Custom. — Gurner C. W., Imagery of Moon and Ocean in Kalidasa. — Ganguli Kalyan Kumar, A Note on the Nose-Ornament in Mohenjo-Daro.

### Investigaciones Lingüísticas (Mexico). V/1—2. 1938.

Flores Jesús Romero, Nomenclatura Geográfica de Michoacán. — Voßler Karl, L'Importance Européenne des Troubadours. — Malaret Augusto, Voces afines. — López Héctor F., Adiciones al vocabulario agrícola nacional. — Cruz Santiago Pacheco, Payalchi ti u kah-ik. — Spitzer Leo, Rejogo. — Pike Kenneth L., Practical Suggestions toward a common Orthography for Indian Languages of Mexico. — Zaldívar Gabriel, Musica India. — Garibi Ignacio Dávila, Epitome de raíces nahuas. — Hatzfeld Helmut, Sprachlicher Impressionismus?

### Journal Asiatique (Paris).

CCXXIX, Octobre—Décembre 1937: Leslau Wolf, Contributions à l'étude du harari. — Krappe Alexander Haggerty, Observations sur une variante malaise de la légende de Jezdeguerd 1<sup>er</sup>. — CCXXX, Janvier—Mars 1938: Lalou Marcelle, Le culte des naga et la thérapeutique. — Fillozat Jean et Kuno Hōryū, Fragments du Vinaya des Sarvastivadin. Boudon Pierre, Une application du raisonnement par l'absurde dans l'interprétation de Panini (les Inapakasiddhaparibhasa).

### Journal de la Société des Américanistes (Paris). XXX/1. 1938.

Delawarde R. P. J.-B., Les derniers Caraïbes. Leur vie dans une Réserve de la Dominique. — Falkenburger F., Recherches anthropologiques sur la déformation artificielle du crâne. — Hallowell A. I., Notes on the material culture of the Island Lake Saulteaux. — Rickards C. G., Monograph on ornaments on zapotec funerary urns. — Rivet P. et Tastevin C., Les langues arawak du Purús et du Juruá (groupe arauá). — Soustelle J., Un vocabulaire cora. Manuscrit inédit, publié. — Vellard J. A., Contribution à l'archéologie des Andes vénézuéliennes.

### Journal of the Royal African Society (London). XXXVIII/CL. 1939.

Philby H. St. J. B., African Contacts with Arabia. — Driberg J. H., Clan Functionaries. — Handy E. S. Craighill, The Religious Significance of Land.

### Journal of the University of Bombay (Bombay). VII. 1938.

1: Heras H., The Origin of the Sumerian Writing. — Saletore B. A., The Sthanikas and their Historical Importance. — Saletore R. N., The Significance of Cauthai in Maratha History. — Chandra Moti, Three Deccani Paintings on Canvas from the Right Honourable



Sir Akbar Hydari Collection in the Prince of Wales Museum at Western India. — **Paradasani N. S.**, Causes of Indian Gold Exports. — **Bhagat M. S.**, The Untouchable Classes of the Janjira State. — 4: **Sankalia H. D.**, Rare Figures of Visnu from Gujarat. — **Pradhan G. R.**, Folk-songs from Malwa. — **Mankad B. L.**, Rabaris of Kathiawar (A Social Study).

### Kongo-Overzee (Antwerpen).

1938, IV/5: **Liesenborghs O.**, Wat is Kingwana? — **Maeyens L.**, Het inlandsch Lied en het muzikaal Accent met semantische Functie bij de Babira. — **Van der Kerken G.**, Enkele Beschouwingen in verband met de Studie der Inlandsche Volken van Belgisch Afrika. — **Burssens A.**, Tonologisch Onderzoek van de Copula *di* in het Tschiluba. — 1939, VI/1: **Bittremieux L.**, Ritueele Dichtkunst in Mayombe. — **Cornelis H. A. A.**, De ekonomische Evolutie der inlandsche Gemeenschap in Midden-Afrika. — **Burssens A.**, Tonologisch Onderzoek van het „Aanwijzend Woord“ in het tshiLuba. — **De Boeck E.**, Vingernamen bij de Kinderen en Kinderspelen. — **Tanghe B. O.**, Zijn de Nyi oorspronkelijke Bantoenegers? — 2: **Burssens A.**, Tonologisch Onderzoek van het Substitutieve Pro-nomen in het tshiLuba. — **Boelaert E.**, Batetela=Zuid-Mongo. — **Liesenborghs O.**, Nog over de Banioro. — **Van der Kerken G.**, Enkele Beschouwingen in verband met de Studie der inlandsche Volken van Belgisch Afrika. — 3: **Burssens A.**, Kern en Affixen in het tshiLuba. — **Boelaert E.**, Volk en Staat in Kongo. — **Olbrechts F. M.**, De „Glee“-Dienst bij de Bevolking van de Boven-Cavally, Ivoorkust. — Zedelijke Toestand der Inlanders.

### Kultuurhistoriska Studier (Stockholm). XXIV/7. 1938.

**Florin Sten**, Vrakulturen. — **Nordén Arthur**, Ett alpväggarnas bildarkiv. — **Lindgren Bo Gunnar**, Om importen av ugerska bronskärl i nordisk bronsälder. — **Arne T. J.**, Spegel från Luristan. — **Bellander Erik**, Balrösen — offerösen. — **Selling Dagmar**, Terra Sigillatafynd i det fria Germanien. — **Nerman Birger**, En gattfull bronsfigur. — **Behmer Elis**, Gotiska kulturinslag i Nord- och Mellan-Europas svärdsformer under folkvandringstiden. — **Holmqvist Vilhelm**, Bidrag till frågan om de nordiska guldrakteaternas ikonografi. — **Lundberg Erik B.**, En gotländsk „vendelgrav“. — **Hansson Hans**, En ättehöj i Brännkyrka. — **Thalin Harry**, Ringspännen med upprullade ändar. — **Linder Ulla S.**, Salemsfyndet. — **Söderberg Bengt**, Tälje hus. — **Widéen Harald**, Västergötlands romanska gravmonument. — **af Ugglas Carl R.**, Madonnan „Austral“ och Sverige. — **Westin Gunnar**, Nagra drag ur Ska kyrkas byggnadshistoria. — **Erixon Sigurd**, Nagra bottniska byggnadsformer. — **Jonsson Gunnar**, Det gotländska agtaket.

### La Géographie (Paris).

1938, LXX/5—6: **Walther R.**, Note sur la tribu des Bakhtiaris en Iran. — 1939, LXXI/2: **De Gironcourt Georges**, Recherches de Géographie musicale dans le Sud Tunisien. — **De la Roche Jean**, Préhistoire océanienne. — **Guibon Alice**, Chez les fils d'Agar (les Bédouins de Syrie). — 3: **Guibon Alice**, Chez les fils d'Agar (les Bédouins de Syrie). — 4: **Delawarde J.-B.**, Inesgane. Un exemple d'organisation de la vie indigène au Maroc. — **Odinot Paul**, Notes de toponymie marocaine. — 5: **Tresse R.**, L'évolution du costume des citadines en Syrie depuis le XIX<sup>e</sup> siècle. — **Gessain Robert**, Une tribu d'Indiens du Mexique.

### L'Anthropologie (Paris). XLVIII. 1938.

3—4: **Barnes A. S.**, Les outils de l'homme tertiaire en Angleterre. Etude critique. — **Matiegka J.** et **Maly J.**, Etude de quatre squelettes de Pygmées centre-africains du bassin de l'Ituri. — **Aubert de la Rüe M. E.**, Sur la nature et l'origine probable des pierres portées en pendentifs à l'île Tanna (Nouvelles-Hébrides). — **Blanc A. C.**, Le Glaciaire, considéré au point de vue paléobiologique et géomorphologique. — **Maleš Branimir**, Quelques observations sur la race Dinarique. — 5—6: **De Chardin Teilhard**, Deuxièmes notes sur la Paléontologie humaine en Asie méridionale. — **Dunlop Margaret**, L'âge du Bronze en France. — **Pales Léon**, Contribution à l'étude anthropologique des Babinga de l'Afrique équatoriale française. — **Matiegka J.** et **Maly J.**, Etude de quatre squelettes de Pygmées centre-africains du bassin de l'Ituri.

### Le Muséon (Louvain). LII/1—2. 1939.

**Ryckmans G.**, Inscriptions sud-arabes. — **Ryckmans G.**, Inscriptions safaïtiques relevées par Waddington. — **Belpaire B.**, Le folklore de la foudre en Chine sous la dynastie des T'ang.

## Man (London).

1938, XXXVIII/216—224: **Thompson Donald F.**, A New Type of Fish Trap from Arnhem-Land, Northern Territory of Australia. — **Wunderly J.**, The Origin of the Tasmanian Race. — **Owen W. E.**, The Kombewa Culture, Kenya Colony. — **Coghlan H. H.**, Some Experiments on the Origin of Early Copper. — 1939, XXXIX/1—16: **Thomson Donald F.**: Two Painted Skulls from Arnhem Land, with Notes on the Totemic Significance of the Designs. — **Das Tarak Chandra**, Clan-Monopoly of Personal Names among the Purum Kukis. — **Mookerji R. R.**, A Nicobarese Rat-Trap. — **Stewart Kilton R.**, A Psychological Analysis of the Negritos of Luzon. — **Owen**, Child Labour in East Africa. — **Keith J. L.**, Lord Hailey's 'African Survey'. — 17—34: **Wild R. P.**, The Manufacture of a „Ntiriba“ Hairpin at Obuasi, Ashanti. — **Hasluck Margaret**, Couvade in Albania. — **Driberg J. H.**, A Note on the Classification of Half-Hamites in East Africa. — **Hall R. de Z.**, Irrigation in Bugufi, Tanganyika Territory. — **Tripe W. B.**, The Death and Replacement of a Divine King in Uha. — **Scott W. Lindsay**, Neolithic Pottery Kilns in the Hebrides. — 35—51: **Jones G. I.**, On the Identity of two Masks from S. E. Nigeria in the British Museum. — **Peake Harold J. E.**, The First Cultivation of Wheat. — **Myres John L.**, The Structure and Origin of the Minoan Body-Shield. — **Love A. E. H.**, The Shape and Physical Qualities of the Minoan Shield. — **Paterson T. T.**, Development of Esquimaux Culture in Greenland. — 52—62: **Steward T. D.**, Negro Skeletal Remains from Indian Sites in the West Indies. — **Peake Harold J. E.**, The Early Spread of Agriculture. — **Hutton J. H.**, The Burial Customs of the War Tribe. — **Noone H. D.**, Chincham: A Study of the Rôle of Dream-Experience in Culture-Contact amongst the Temiar Senoi of Malaya. — **Caton-Thompson G.**, The Hadhramaut and its Past. — 63—75: **Wells L. H.**, A Study of the Ceramics from the Deeper Levels of the Mumbwa cave, Northern Rhodesia. — **Seidenfaden Erik**, The Peoples of Further India: Notes on the Research Work of Dr. Hugo Bernatzik. — **Aiyappan A.**, Pottery Braziers of Mohenjo-Daro. — **Wagner Günter**, Initiation Rites among the Bantu of Kavirondo (Kenya). — **Hrdlicka Ales**, Results of the Smithsonian Anthropological and Archaeological Explorations in Alaska, 1926—1938. — 76—87: **Thomson Donald F.**, Notes on the Smoking-Pipes of North Queensland and the Northern Territory of Australia. — **Hawkes C. F. C.**, Prehistoric Cultures and Peoples in the British Isles. — 88—108: **Kluckhohn Clyde**, Theoretical Bases for an Empirical Method of Studying the Acquisition of Culture by Individuals. — **Dawkins R. M.**, The Colchicum Crocus at Knossos. — **Cannay Maurice**, The Skin of Re-Birth. — **Coghlan H. H.**, Some Experiments on the Origin of Early Copper. — **Sheppard T.**, A Carved Drum from Raiwabee. — **Meinhard H.**, The Javanese Wayang and its Indian Prototype. — 109—128: **Thomson Donald F.**, The Tree Dwellers of the Arafura Swamps: A New Type of Bark Canoe from Central Arnhem Land. — **Posselt F.**, The tree in the Religious Ritual of the Bantu of Southern Rhodesia. — **Sinclair G. E.**, A Method of Bead-Making in Ashanti. — **Braunholtz H. J.**, Archaeology in Peru: Recent Progress. — **Graham David Crockett**, Anthropological Research in West China. — 129—146: **Jeffreys M. D. W.**, Sacred Twinned Vessels. — **Chattopadhyay K. P.**, The Origin of the Amerindian Sugar-Press. — **Gaskin L. J. P.**, A Rare Pamphlet on the Mandan Religious Ceremony, in the Library of the Horniman Museum. — **Hall R. de Z.**, Pottery in Bugufi, Tanganyika Territory. — **Gaul James H.**, Two Objects in the Plovdiv Museum, Bulgaria. — **Fitzgerald C. P.**, Religion of a non-Chinese Tribe of Yunnan.

## Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien (Wien). LXVIII/5—6. 1938.

**Jantsch F.**, Die spätantiken und langobardischen Burgen in Kärnten.

## Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde (Leipzig). 9. 1939.

**Antze Gustav**, Einige neue Muschelschnitzereien und Muschelmosaiken aus Nasca, Peru. — **Kauffmann H. E.** Kriegsbräuche der Naga. — **Krause Fritz**, Gegenstände der Waurá-Indianer, Schingu-Quellgebiet, Zentralbrasilien. — **Sapper Karl**, Jagdwirtschaft, Tierhaltung und Tierzüchtung der Indianer in vorkolumbischer Zeit. — **Schellhas Paul**, Zur Entzifferung der Maya-Hieroglyphen.

## Monumenta Serica (Peking). III/2. 1938.

**Stübel H.**, The Yao of the province of Kuantung. — **Von Zach Erwin**, Tu Fu's Gedichte, III. Buch. — **Bernard Henri**, L'Encyclopédie astronomique du Père Schall. — **Schierlitz Ernst**, Das Wen-yüan-ko der Mingzeit. — **Hoeppli R.** and **Ch'iang I-Hung**, The origin of human helminths according to old Chinese medical literature. — **Przyłuski J.**, Dragon chinois et naga indien.

### Népünk és Nyelvünk (Szeged). X/4—12. 1938.

**Sebestyén Károly**, Die Lebensform des Hirtennomadentums. — **Moór Elemér**, Ursprung des Volksnamens *magyar* und die ung. Stammesnamen. — **Mészáros Gyula**, Zur Frage der Herkunft der Namen *Gyarmat* und *Kér*. — **Mészáros Gyula**, Pseudotürkische Volk- und Personennamen. — **Horger Antal**, Herkunft der Wörter *csizlik* („Schuster“ scherzhaft) und *lócsiszár* („Pferdemakler“). — **Moór Elemér**, *Pest*. — **Juhász Jenő**, *Bimbó* („Knospe“). — **Vargha Károly**, Mein Zusammentreffen mit einem Volkssänger. — **Vargha Károly**, Ein Probestück aus den Liedern des Ferenc Farkas. — **Papp László**, Verfolgung der verbotenen Schenken im alten Kecskemét. — **Beke Ödön**, Madárlátta kenyér („Hasenbrot“). — **Bolváry Ilona**, Brauchtumskalender des Kalocsaer Volkes. — **Tálas István**, Bemerkungen zu den Problemen der Kecskeméti Hirtenkultur. — **Kiss László**, Nagyköröser Idiotikon. — **Moór Elemér**, Altung. Grenzschutz- und Siedlungsgeschichte.

### New Mexico Anthropologist (New Mexico). III. 1938.

1: **Opler Morris Edward**, Humor and Wisdom of Some American Indian Tribes. — 2: **Hill W. W.**, Navajo Use of Jimsonweed. — **Osborne Douglas** and **Hayes Alden**, Some Archaeological Notes from Southern Hidalgo County, New Mexico. — **Fenenga Franklin**, Material Culture Notes: The Elk Antler Adze. — **Goggin John M.**, A Note on Cheyenne Peyote.

### New Mexico Historical Review (New Mexico). XIV/1. 1939.

**Reeve Frank D.**, The Government and the Navaho.

### Nordiska Museets och Skansens Arsbok (Stockholm). 1938.

**Granberg Gunnar**, Leute aus Wärmland als Kulturverbreiter in Smaland und Östergötland. — **Erixon Sigurd**, Dachkappe und Dachkamm.

### Oceania (Sydney). IX.

1938/1: **Wedgwood Camilla H.**, The Life of Children in Manam. — **Dow Edmund B.**, Aboriginal Ceremonial Cairns near Broken Hill. — **Murphy John J.**, Stone Workers of New Guinea, Past and Present. — **Elkin A. P.**, Kinship in South Australia. — **Churchward C. Maxwell**, The History of Rotuma as Reflected in its Language. — **Capell A.**, The Word „Mana“: A Linguistic Study. — **Wright L. W. S.**, Notes on the Hill People of North-Eastern Guadalcanal. — **Stanner W. E. H.**, Notes on the Marithiel Language. — **Churchward C. Maxwell**, Rotuman Legends. — 2: **Hogbin H. Ian**, Tillage and Collection: A New Guinea Economy. — **Mountford C. P.**, Gesture Language of the Ngada Tribe of the Warburton Ranges, Western Australia. — **Lester R. H.**, Notes from Fiji. — **Whiting John W. M.** and **Reed Stephen W.**, Kwoma Culture: Report on Field Work in the Mandated Territory of New Guinea. — **Churchward C. Maxwell**, Rotuman Legends. — 1939/3: **Austen Leo**, The Seasonal Gardening Calendar of Kiriwina, Trobriand Islands. — **Sharp Lauriston**, Tribes and Totemism in North-east Australia. — **Halligan J. R.**, Administration of Native Races. — **Hogbin H. Ian**, Tillage and Collection: A New Guinea Economy. — **Churchward C. Maxwell**, Rotuman Legends.

### Onze Taaltuin (Maastricht).

VII/8, 1938: **Peters P.**, De vormen en de verbuiging der pronomina in de Nederlandse dialecten. — 9: **Weijnen A.**, Betrekkingen tussen de Zeeuwse en West-Noord-brabantse dialecten. — **Dols Willy**, Een paar belangrijke syntactische verschuivingen. — 10: **Van Ginneken Jac.**, De woordfrequentie. — **Weijnen A.**, Bijdragen tot de historische grammatica der Brabantse dialecten. — 11: **Van Ginneken Jac.**, De oudste Rechtstaal. — **Munnichs André**, Poot ingeleid in het Pantheon. — 12: **Dols Willy**, Naar een nieuwe dramaturgie. — **Knop G.**, De phonologische beschrijving van het Westerschellingsch. — VIII/3, 1939: **Van Ginneken Jac.**, De reconstructie van oudere taalvormen.

### Orientalia (Roma). VIII. 1939.

1—2: **Schneider N.**, Frauensiegel in Ur III. — **Von Brandenstein C.-G.**, Zu den hehthitischen Jahreszeiten. — **Burmester O. H. E.**, The Rif of Egypt. — 3: **Rosenthal Fr.**, Die Parallelstellen in den Texten von Ugarit. — **Cassuto U.**, Daniel e le spighe: Un episodio della tavola I D di Ras Shamra. — **Bravmann M. M.**, Some Aspects of the Development of Semitic Diphthongs.



**Ostasiatische Zeitschrift (Berlin). XIV/2—3. 1938.**

**Gangoly O. C.**, The Antiquity of the Buddha-Image: The Cult of The Buddha. — **Chewon Kim**, Über eine Gruppe chinesischer Messer. — **Bachhofer Ludwig**, Zur Geschichte der chinesischen Plastik vom VIII. bis XIV. Jahrhundert. — **Sinor Dénes**, Zur Datierung einiger Bildwerke aus Ost-Turkestan. — **Schenk zu Schweinsberg E. Frhr.**, Die Neuordnung der Ostasien-Sammlung in Gotha.

**Præhistorische Zeitschrift (Berlin). XXVIII—XXIX/1—2. 1937—1938.**

**Groß Hugo**, Die Zeitstellung der Hamburger Stufe des Magdalénien bei Ahrensburg (Holstein). — **Jorns Werner**, Die Hallstattzeit in Kurhessen. — **Lincke B.**, Eine baltische Halsringform der Völkerwanderungszeit. — **Schütrumpf R.**, Stratigraphisch-pollenanalytische Mooruntersuchungen im Dienste der Vorgeschichtsforschung.

**Primitive Man (Washington).**

XI/3—4, 1938: **Bielouss Eva G.**, The Marriage Ceremonies of the Philippine Peoples. — **Kler Joseph**, Birth, Infancy and Childhood among the Ordos Mongols. — **Rossignol M.**, The Religion of the Saskatchewan and Western Manitoba Cree. — **Sister M. Anna**, The Mweso Game among the Basoga. — The Beni Society of Tanganyika Territory. — XII/1, 1939: **Reh Emma**, Notes on Mixtec Indian Land and Farming Practices. — **Flannery Regina**, The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay. — **McVicar Thomas**, Some Wanguru Proverbs and Sayings.

**Publications of the Institute of National Language (Manila). IV. 1938.**

1. **Santos Lope K.**, Tiñging Pahapaw sa Kasaysayan ng Panitikang Tagalog. — 2. **Reyes Severino**, Ang Dulang Tagalog. — 3. **Balmaseda J. C.**, Ang Tatlong Panahon ng Tulang Tagalog. — 4. **Cruz Hermenegildo**, Ang Lakán ng mga Makatang Pilipino na si Balagtás at Ang Kanyang „Florante“. — 5. **Galauran Fausto J.**, Ang Maiikling Kathang Tagalog. — 6. **Cruz José Esperanza**, Ang Pahayagang Tagalog. — 7. **Ylagan Flora A.**, Mga Awiting Bayan ng Tagalog.

**Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología (Buenos Aires). I. 1937.**

**Aparicio Francisco de**, Excavaciones en los paraderos del arroyo de Leyes. — **Casanova Eduardo**, Una representación del kcepis en la alfarería prehistorica de La Isla. — **Imbelloni José**, Razas humanas y grupos sanguíneos. — **Vignati Milcíades Alejo**, Origen étnico de los cráneos pintados de San Blas. — **Basavilbaso Florencio Villegas (h.)**, Un paradero indígena en la margen izquierda del río Matanzas. — **Casanova Eduardo**, Contribución al estudio de la arqueología de La Isla. — **Vignati Milcíades Alejo**, El hallazgo de esqueletos embarrados en la región Cuyana. — **Frau Salvador Canals**, Etnología histórica de la provincia de Mendoza. — **Freyre Caceres Julián B.**, El fuerte del Pantano. — **Ardissone Romualdo**, Silos de la quebrada de Humahuaca. — **Miranda Fernando Márquez**, Arquitectura aborigen en la provincia de Salta. — **Casanova Eduardo**, Investigaciones arqueológicas en el altiplano boliviano. — **Wernicke Edmundo**, La „Vera y breve relación de la vida y costumbres de los indios Tupinambá“, por Hans Staden (1557) y su nueva version. — **Iribarne Eva**, Algunos vasos indígenas de las margenes del Paraná inferior. — **Basavilbaso Florencio Villegas (h.)**, Sobre la presencia de una pieza de metal en un paradero del río Matanzas.

**Religions (London). 1939.**

26, January: **Yahuda A. S. E.**, The Symbolism of the Serpent. — 27, April: **Dauids C. A. F. Rhys**, The Wheel as Symbol in Buddhism and Indian Religion. — **Sleeman J. H.**, The Religious Origin of Greek Drama. — **Glennie Robert**, The Primitive Cults of the Congo Basin.

**Revista del Instituto de Antropología de la Universidad Nacional de Tucumán (Tucumán). I. 1938.**

1. **Imbelloni J.**, Formas, esencia y metódica de las deformaciones cefálicas intencionales. — 2. **Cabrera Angel**, Balsa de juncos en el bajo Lucus. — 3. **Serrano Antonio**, Los sambaquis o concheros brasileños.

**Revue des Etudes Grecques (Paris). LII/244. -1939.**

**Boyancé Pierre**, Sur la vie pythagoricienne. — **Soury Guy**, Sens de la démonologie de Plutarque.

**Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris). XXVII/4. 1938.**

**Jacobey J. A.**, Asma Ullah El Hosna, ou les beaux noms de Dieu. Contribution à l'étude de la notion de Dieu dans l'Islam.

**Rig (Stockholm). 1938.**

**Johanson Erik O.**, Instantanées du Temple et du culte dans un coin de la province de Smaland. — **Björkquist Lennart**, Wooden Shoes and Birch-bark Shoes in Jämtland. — **Söderberg Bengt**, Spätmittelalterliche Volkskunst auf Gotland. — **Melander K. R.**, Jahreswechsel und Hamarteilung in Finnland. — **Olsson Axel**, Extensive Fodder-gathering in Härjedalen. — **Erixon Sigurd**, Wie sich Schweden und Finnland berühren.

**Sinica (Frankfurt a. M.). XIV/1—2. 1939.**

**Hedin Sven**, Tibet und die Geschichte seiner Erforschung. — **Hsüeh-wen Chiang**, Hua Mu-lan, eine Amazone aus der Zeit der Tang-Dynastie. — Rettung aus der Not. Aus der „Geschichte der drei Reiche“, übersetzt von **Grimm Irmgard**. — Besuch beim Schlafenden Drachen. Aus der „Geschichte der drei Reiche“, übersetzt von **Franz Kuhn**. — **Otte Friedrich**, Schifffahrt in China.

**Studia Fennica (Helsinki). III. 1938.**

**Ahlman Erik**, Über Adverbien. — **Hakulinen Lauri**, Finnisch luokka „Klasse“. — **Vilkuna Kustaa**, Das Krummholz im Kuntgeschirr. — **Manninen Ilmari**, Die Gebäude der Setukesen. — **Haavio Martti**, Der Tod des großen Pan. — **Leskinen Eino**, Zur Geschichte der Forschung über die karelische Sprache und der karelisch geschriebenen Literatur. — **Haltsonen Sulo**, Finnische linguistische und volkskundliche Bibliographie für die Jahre 1935—1936.

**Studi e Materiali di Storia delle Religioni (Bologna). XIV/3—4. 1938.**

**Van der Leeuw G.**, Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische *tjknw*. — **Guarducci Margherita**, Di un rito funerario in una iscrizione della Tracia. — **Dangel R.**, König Oedipus in der goldenen Stadt. — **Brelich A.**, Trionfo e morte.

**Sudan Notes and Records (Khartoum).**

XXI/2, 1938: **Bell G. W.**, Nuba Agricultural Methods and Beliefs. — **Stubbs J. M.** and **Morrison C. G. T.**, Land and Agriculture of the Western Dinka. — **Father Santandrea**, Minor Shilluk Sections in the Bahr el Ghazal. — **Whithead G. O.**, André Melly's Visit to Khartoum, 1850. — **Evans-Pritchard E. E.**, A Note on Ingessana Marriage Customs. — XXII/1, 1939: **Abdel Halim Ahmed Effendi**, Native Medicines in the Northern Sudan. — **Henderson K. D. D.**, The Migration of the Messiria into South West Kordofan. — **Arkell A. J.**, Darfur Pottery. — War in the Jebels. — **Bedri Ibrahim Effendi**, Dinka Beliefs in their Chiefs and Rainmakers. — **Beaton A. C.**, A Bari Game, Soro. — **Titherington G. W.**, Sudan Bees. — **Bloss J. F. E.**, A Dinka Game Trap.

**The Journal of the Anthropological Society of Tokyo (Tokyo). LIII. 1938.**

612: **Goro Shima**, An Anthropological Study on the Skulls of the Modern Korean and the Chinese from Fushun, Manchoukuo. — **J. Ito**, An Anthropological Study of the Inhabitants of Tanega and Yaku Islands. — 613: **Kameshiro Maoka**, Studies on the Palm Patterns of the Inhabitants of Shinano Province. — **Shosuke Sugihara** and **Yoshihiko Sato**, Preliminary Report on the Proto-historic Site at Onitaka Shimôsa. — 614: **Kameshiro Maoka**, A Study on Finger Pattern of the Inhabitants of Shinano Province. — **Yutaka Imamura** and **Goro Shima**, A Preliminary Note on the Survey of the Mongols and the Tunguses.

**The Journal of the Polynesian Society (New Plymouth, N. Z.). 1938.**

47/3: **Thompson Laura**, Adzes from the Lau Islands, Fiji. — **Thompson Laura**, The Pottery of the Lau Islands, Fiji. — **Teviotdale David**, Final Report on the Excavation of a Moa-hunter Camp at the Mouth of the Tahakopa River. — **Fairfield F. G.**, Puketutu Pa on Weekes' Island, Manukau Harbour. — **Rowe W. Page**, The Origin of the Maori Spiral. — 4: **Kelly Leslie G.**, Orongekoe-koea Pa. — **Beaglehole Ernest**, Anthropology in New Zealand. — **Kelly Leslie G.**, Fragments of Ngaputu History: The Conquest of the Ngare-Raumati. — **Kelly Leslie G.**, Fragments of Ngapuhi History: Moremu-Nui. — 48/1: **Emory Kenneth P.**, The Tuamotuan Creation Charts by Paiore. — **Carrington A. H.**, A Note by Captain Cook on the Tahiti Creation Myth. — **MacLachlan R. R. C.**, Native Pottery of the New Hebrides. — **Mitchell S. R.**, Obsidian Scrapers, Bay of Plenty, New Zealand. — **Imbelloni J.**, Recent Discoveries in the Middle-Indus Area and their Relation to the Easter Island Script.

**The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland** (London). LXVIII (July to December). 1938.

**Mauss Marcel**, Une Catégorie de l'Esprit Humain: La Notion de Personne, Celle de „Moi“. — **Gates Ruggles**, The Blood Groups and other Features of the Micmac Indians. — **Kroeber A. L.**, Basic and Secondary Patterns of Social Structure. — **Forde C. Daryll**, Fission and Accretion in the Patrilineal Clans of a Semi-Bantu Community in Southern Nigeria. — **Hornell James**, Boat Oculi Survivals: Additional Records. — **Fürer-Haimendorf Christoph**, The *Morung* System of the Konyak Nagas, Assam. — **Shanklin William M.**, Anthropometry of Syrian Males.

**The Journal of the Siam Society** (Bangkok). XXXI/1. 1939.

**Bernatzik Hugo Adolf**, The Colonization of Primitive Peoples with special Consideration of the Problem of the Selung. — **Seidenfaden Erik**, Some Antiquities at Tha Rüa. — **Seidenfaden Erik**, Some Antiquities on Doi Suthep. — **Hutchinson E. W.**, Megaliths in Bayab. — **Prince Dhani Nivat H. H.**, The word Jetavan in old Siamese. — **Le May Reginald**, On Tai Pottery. — **Le May Reginald**, On the Coins of Northern Siam. — **D.**, On Symbols of Sovereignty in India.

**The Moslem World** (New York). XXIX. 1939.

1: **Robson James**, Muhammadan Teaching about Jesus. — **Bell Richard**, Muhammad and Divorce in the Qur'an. — 2: **Donaldson D. M.**, Qualities of the Planets. — **Jeffery Arthur**, A Variant Text of the Fatiha. — **Elder E. E.**, The Muslim Doctrine of Sin. — 3: **Raquette G.**, An Ordeal in Central Asia.

**The Philippine Journal of Science** (Manila). LXVII. 1938.

2: **Martin Claro**, The flying-fish industry of the northwestern and southwestern coasts of Cebu. — **Martin Claro**, Tuna fishery and long-line fishing in Davao Gulf, Philippines. — 4: **Vanoverbergh Morice**, „To have“ and „To be“ in Iloko. — **Blanco Guilermo J.**, Fisheries of northeastern Luzon and the Babuyan and Batanes Islands.

**Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap** Amsterdam (Leiden). LVI. 1939.

2: **Keers W.**, Over de verschillende vormen van het bijzetten der dooden bij de Sa'dan Toradja. — **Klein W. C.**, De nieuwe topografische kaarten 1:100.000 van den Vogelkop en andere gedeelten van Nieuw-Guinea, berustende op luchtfotogrammetrie, en hunne beteekenis voor de ontwikkeling van het land. — **Gouwentak C. J.**, De exploratie naar goud in Nederlandsch Zuidwest Nieuw-Guinea. — 3: **Heldring E.**, De expeditie van 1939 van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap naar het Nassau-gebergte op Nederlandsch Nieuw-Guinea. — Uittreksel van verslagen, ingediend door den commandant van het dekkings-detachement der Amerikaansch-Nederlandsche expeditie naar Midden Nederlandsch Nieuw-Guinea. — **Barthoux Jules**, Aux Portes de Saba la mystérieuse. — **Pannekoek A. J.**, Ontdekkingen in het centrale gebergte van Australisch Nieuw-Guinea.

**T'oung Pao** (Leiden). XXXIV/5. 1939.

**Duyvendak J. J. L.**, The true Dates of the Chinese Maritime Expeditions in the early fifteenth Century.

**Trabalhos** (Porto). VIII/3—4. 1938.

**Dos Santos Júnior J. R.**, Relatório da Missão Antropológica à África do Sul e a Moçambique. — **Ferreira J. Filipe & Martnis d'Alte J. A.**, Dissecção dum Negro de Moçambique. — **Dos Santos Júnior J. R.**, Lenga-Lengas e Jogos Infantis. — **Bethencourt Ferreira J.**, Antropologia paracriminal. — **Teixeira Carlos**, Subsídios para o Estudo da Arqueologia Bracarense.

**Tropisch Nederland** (Amsterdam).

1938, XI/16: **Nieuwenhuis A. W.**, Westersch bewind over oorspronkelijk Oost-Indie in deze veertig jaren. — **Van der Kaaden W. F.**, Geschiedenis van de bestuursvoering over Bali en Lombok van 1898—1938. — 17: **Nieuwenhuis A. W.**, De blik op het Nederlandsche koloniale rijk in Indie, uit het bewind in deze veertig jaren verkregen. — **Van der Kaaden W. F.**, Geschiedenis van de bestuursvoering over Bali en Lombok van 1898—1938. — 19: **De Bont G. K. H.**, Langs en nom de Kapoëas. — **Nieuwenhuis A. W.**, In het



hooggebergte van Midden-Nieuw Guinee. — 20: **De Bont G. K. H.**, Langs en om de Kapoeas. — **Nieuwenhuis A. W.**, In het hooggebergte van Midden-Nieuw Guinee. — 21: **Helbig Karl**, Noesa Penida, het „Bandieten-eiland“. — **Nieuwenhuis A. W.**, In het hooggebergte van Midden-Nieuw Guinee. — 22: **Helbig Karl**, Noesa Penida, het „Bandieten-eiland“. — **Kesler C. K.**, Reizen in Suriname in het laatste der 18<sup>e</sup> eeuw. — 23, 24: **Kesler C. K.**, Reizen in Suriname in het laatste der 18<sup>e</sup> eeuw. — **Nieuwenhuis A. W.**, In het hooggebergte van Midden-Nieuw-Guinee. — 25: **Kesler C. K.**, Reizen in Suriname in het laatste der 18<sup>e</sup> eeuw. — 26: **Ha'lema A.**, Hoe Engeland Britsch Noord-Boerne, Serawak en Broenai verkreeg (1838—1938). Sir James Brooke, zijn persoon en zijn werk. — **Kesler C. K.**, Reizen in Suriname in het laatste der 18<sup>e</sup> eeuw. — **Nieuwenhuis A. W.**, In het hooggebergte van Midden-Nieuw-Guinee. — 1939, XII/1: **Helbig K.**, Op landwegen in acht maanden door Borneo. — **Schnitger F. M.**, Bataksche Oudheden. — **Nieuwenhuis A. W.**, De Indische volken in het hooge gebergte en in de lage streken. — 2—5: **Helbig K.**, Op landwegen in acht maanden door Borneo. — **Oostwoud Wijdenes M. J. A.**, Bandjermasin, Borneo. — **Nieuwenhuis A. W.**, De Indische volken in het hooge gebergte en in de lage streken. — 6: **Helbig K.**, Op landwegen in acht maanden door Borneo. — **Oostwoud Wijdenes M. J. A.**, Bandjermasin, Borneo. — **Hallega A.** Een bezoek aan Semarang en omstreken voor een eeuw terug. Een Indische „reisbrief“ van honderd jaar geleden. — 7: **Helbig K.**, Op landwegen in acht maanden door Borneo. — **Oostwoud Wijdenes M. J. A.**, Bandjermasin, Borneo. — 8—11: **Helbig K.**, Op landwegen in acht maanden door Borneo. In Dajaksche goudmijnen. — **Nieuwenhuis W. A.**, De Indische volken in het hooge gebergte en in de lage streken, de Bataks.

### Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel. XLIX. 1937—1938.

**Sarasin Fritz**, Über die Geschichte des Ankers. — **Koby F.-Ed.**, Une nouvelle station préhistorique (paléolithique, néolithique, âge du bronze): les cavernes de St.-Brais (Jura bernois).

### Vjesnik Etnografskog Muzeja u Zagrebu. — Bulletin du Musée Ethnographique à Zagreb (Zagreb). 4. 1938.

**Gunda Béla**, Eine ethnographische Parallele in der balkanischen und nordeurasischen Jagdkultur. — **Zupanić Niko**, Die Ansichten des Anthropologen Jan Czekanowski über die Rassenkunde der Serbokroaten. — **Franić T. Ivo**, Haupt-Festtage des landwirtschaftlichen Kalenders und die damit verbundenen Riten, Gebräuche und Aberglauben bei den Südslawen.

### Wiener Prähistorische Zeitschrift (Wien). XXV/1—2. 1938.

**Zotz Lothar** und **Stokar Walter von**, Die Beziehungen der Vorgeschichtskunde zur Naturwissenschaft. — **Ehrenberg Kurt**, Über einige artefaktverdächtige Knochenfragmente aus der Torrener Höhle (Salzburg). — **Mühlhofer Franz**, Steinwerkzeuge aus dem Muschelhügel von Bindjai-Tamiang in Nord-Sumatra. — **Kyrle Georg †**, Neue urgeschichtliche Funde aus dem Verwaltungsbezirk Schärding, Oberösterreich. — **Pittioni Richard**, Neue Funde aus Wien. — **Freising Hans**, Die Hinterlassenschaften der Glockenbecherkultur aus dem Gerichtsbezirk Nikolsburg (Mähren). — **Dolenz Hans**, Jungsteinzeitliche Funde vom Kanzianberg bei Villach in Kärnten. — **Hild Adolf** und **Menghin Oswald**, Der Ringwall auf dem Hochwindenkopf, Gemeinde Göfis (Vorarlberg). — **Hell Martin**, Salzburger Urnenfelderzeit in Grabfunden. — **Willvonseder Kurt**, Das Steinkistengrab der älteren Urnenfelderzeit von Illmitz im Burgenland. — **Sulimirski Tadeusz**, Die thrakisch-kimmerische Periode in Südost-Polen. — **Wurth Ernst Karl**, Awarische Gräber in Guntramsdorf und Traiskirchen (Niederösterreich).

### Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes (Wien). XLVI/1—2. 1939.

**Maecklenburg Albert**, Einführung in die Probleme der hebräischen Metrik. — **Meyer J. J.**, Zusätze zur Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation.

### Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Leipzig).

1938, XCII/2—3: **Brandenstein Wilhelm**, Die Völkerschichten in Troia. — **Hoffmann Helmut**, Probleme und Aufgaben der tibetischen Philologie. — **Frick Heinrich**, Die Religionskundliche Sammlung der Universität Marburg. — **Massignon L.**, Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire. — **Von Glasenapp Helmut**, Zur Geschichte der buddhistischen Dharma-Theorie. — **Anthes Rudolf**, Zu Walther Wolf's „Wesen und Wert der Ägyptologie“. — **Hansen Olaf**, Epigraphische Studien. — **Lommel Herman**, Das Varnua- und Fluch-Gedicht Atharva-Veda. — **Alsdorf Ludwig**, Zur Geschichte der Jaina-Kosmographie und Mythologie. — **Kirfel W.**, Die

buddhistischen Termini *jñāna* und *vijñāna* nach Leumann und Stcherbatsky. — **Thieme P.**, Mißschreibungen der *Gada*-Überlieferung. — **Nielsen Ditlef**, Die altsemitische Muttergöttin. — **Richter Gustav**, Zur Entstehungsgeschichte der altarabischen Qaside. — **Kißling Hans Joachim**, Zu dem Wort Martolos. — **Martiny Günter**, Etemenanki, der Turm zu Babel. — **Bailey H. W.**, Vajra-prana-paramita. — **Thomas F. W.**, Notes in consideration of Professor Bailey's critical observations. — **Littmann Enno**, Tigrīna-Rätsel. — 1939, XCIII/1: **Fück Johann**, Die Rolle des Traditionalismus im Islam. — **Gerhardt Dietrich**, Alanen und Osseten (Bericht über neuere Arbeiten). — **Aistleitner Josef**, Die Nikkal-Hymne aus Ras-Schamra. — **Bouda Karl**, Beiträge zur Kenntnis des Udischen auf Grund neuer Texte. — **Schwentner Ernst**, Tocharisches. — **Thieme Paul**, Indische Wörter und Sitten.

### Zeitschrift für Eingebornen-Sprachen (Berlin). XXIX/3. 1939.

**Lukas J.**, Aus dem Leben der Kanuri, ihre großen Tage, ihre Wohnung. — **Krüger F.**, Märchen der Sotho. — **Gengenbach K.**, Märchen in der Nyang-Sprache.

### Zeitschrift für Ethnologie. LXX. 1938.

1—2: **Kauffmann H. E.**, Die Fallen der Thadou-Kuki in Assam. — **Söderström J.**, Die rituellen Fingerverstümmelungen in der Südsee und in Australien. — **Müller G.**, Rassebilder aus dem Irak. — **Milke W.**, Die Benennungen der Geschwister in den austronesischen Sprachen Ozeaniens. — **Lehmann-Nitzsche R.**, Tezcatlipoca und Quetzalcoatl. — 3—5: **Hirschberg W.**, Das Werk Bernhard Ankermann's. — **Meinhof C.**, Die Entstehung der Bantusprachen. — **Westermann D.**, So, der Gewittergott der Ewe. — **Frobenius L. †**, Die Waremba, Träger einer fossilen Kultur. — **Van Bulck V.**, Die Ubangi-Uele-Sprachengruppe im nördlichen Belgisch-Kongo. — **Lindblom G.**, Einige Benin-Bronzen im Staatlichen Ethnographischen Museum in Stockholm. — **Lagercrantz St.**, Zur Verbreitung der Monarchie. — **Baumann H.**, Afrikanische Wild- und Buschgeister. — **Maes J.**, Les Lukombe ou instruments de musique à cordes des populations du Kasai-Lac Léopold II-Lukenie. — **Schilde W.**, Likundu. — **Hirschberg W.**, Zur Frage der Restvölker in Afrika. — **Preuß K. Th. †**, Das Irrationale in der Magie. — **Schneider M.**, Die musikalischen Beziehungen zwischen Urkulturen, Altpflanzern und Hirtenvölkern. — **Maass A.**, Aus einem alten malaiischen Skizzenbuch. — **Trimborn H.**, Der Kannibalismus im Caucatal. — **Andres F.**, Die Himmelsreise der caraischen Medizinmänner. — **Werth E.**, Türkische und mesopotamische Pflüge in ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung. — **Kroll H.**, Das Häuten. Bemerkungen zu einem Motiv in melanesischen Mythen.

### Zeitschrift für Rassenkunde (Stuttgart).

1938, VIII/3: **Plischke Hans**, Die malayische Varietät Blumenbach's. — **Klenke Werner**, Zur Anthropologie japanischer Wettkämpfer. **Eickstedt E. Frhr. v.**, Forschungen in Süd- und Ostasien. 1. Travancore, Cochinchina und Cambodscha. — **Kumaris J.**, Das „pseudomongoloide“ Gesicht und das „mongoloide“ Auge bei Anämien. — **Routil Robert**, Wahrscheinlichkeitsrechnung und Biologie. — **Grimm Hans**, Beobachtungen über den Torus mandibularis. — **Reche O.**, „Eine neue Rassenkarte der Welt“. — **Schwidetzky I.**, Schlußbemerkung zur „Neuen Rassenkarte der Welt“. — **Biswas P. C.**, Studies of the whorl on head-hair in Bengalis. — 1939, IX/1: **Popoff Methodi**, Über die rassische Zusammensetzung des bulgarischen Volkes. — **Grimm Johannes**, Schädelproportionen und absolute Größe in der Primatenreihe, 1. Teil (5 Abb., 8 Tab.). — **Facaoaru I.**, Beitrag zum Studium der wirtschaftlichen und sozialen Bewährung der Rassen (11 Tab.). — **Günther S.**, Rassenseelenforschung und Musikwissenschaft. — **Routil Robert**, Ein Beitrag zum Erbstudium des menschlichen Haarkleides (1 Abb., 6 Tab.). — **Ruggles Gates R.**, Rise and spread of the A and B blood-groups from the mutationist point of view. — **Rensch B.**, Vererbung erworbener Eigenschaften und Auslese. — 2: **Hellmer-Wullen Hilda**, Der Sklavenhandel, die historische Grundlage der Negerfrage in Amerika (Statistische Aufzeichnungen von 1492 bis 1807). — **Grimm Johannes**, Schädelproportionen und absolute Größe in der Primatenreihe, 2. Teil. — **Kirchhoff Hans**, Nachweis von Verhaltenstypen an einem rassenpsychologischen Material aus Altenburg in Thüringen. — **Biró D.**, Die Lorenz'sche Generationstheorie in moderner Beleuchtung. — 3: **Schwidetzky I.**, Fragen der anthropologischen Typenanalyse. — **Lundman Bertil J.**, Über die fortgesetzte Zunahme der Körperhöhe in Schweden 1926 bis 1936.

### Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft (Stuttgart). LIII/1. 1939.

**Thurnwald R.**, Vergleichende Rechtswissenschaft. Eingeborenrecht und Kolonialrecht. — **Pritsch Erich**, Die islamische Staatsidee. Ein geschichtlicher Überblick.

























